محمد بن رسول البَرْزَنْجي
1040-1103هـ/1630-1691م

الجاذِبُ الغَيْبيّ إلى الجانِبِ الغَرْبيّ

في حَلِّ مُشْكِلاتِ الشَّيخِ مُحيي الدِّينِ ابنِ العَرَبيّ

تحقيق: د. ناصر محمد يحيى ضميرية



مراجعة وتقديم: د. بكري علاء الدين

مع تقديم عام لمشروع المكتبة الأكبرية
بقلم د. سعاد الحكيم



الحادث الغيبي إلى الجانب الغربي

في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي

الجاذِبُ الغَيْبِيّ إلى الجانِبِ الغَرْبِيّ

في حَلِّ مُشْكِلاتِ الشَّيْخِ مُحْيِي الدِّينِ ابنِ العَرَبِيّ

تاليف

محمد بن رسول البَرْزَنْجي

1040-1103هـ/ 1630-1691م

تحقيق

د. ناصر محمد يحيى ضميرية

مراجعة وتقديم

د. بكري علاء الدين

مع تقديم عام لمشروع المكتبة الأكبرية

بقلم د. سعاد الحكيم

دار المدار الإسلامي

الجاذِبُ الغَيْبيّ إلى الجانِبِ الغَرْبيّ

في حلّ مُشْكلاتِ الشَّيْخ مُحْيي الدِّين ابنِ العَرَبيّ

محمد بن رسول البَرْزَنْجي

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير 2021

موضوع الكتاب التصوُّف

تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي

الحجم 17 × 24 سم

التجليد برش مع ردّة

ردمك ISBN 978-9959-29-694-8

(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2016/317

دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،

هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 69 39 93 3 961 +

06 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +

ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان

بريد إلكتروني azrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس

هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني azrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا

هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +

بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

تقديمُ المكتبةِ الأكبَريّةِ

د. سعاد الحكيم

بدأ الاهتمامُ بتجربة الشّيخ الأكبر مُحيي الدّين بنِ عربيّ الشّخصيّةِ وبأفكاره الكُبرى وأمّات مؤلّفاته مُنذ بداية حياته الصّوفيّة. وربّما يُمكننا أن نَقولَ إنّ ابن رُشدٍ هو أوّلُ من اهتمّ بتجرِبة ابن عربيّ وفكره عندما طلب لِقاءه ليُعايِنَ حالَه بنفسه، وكان ابنُ عربيّ لا يزال فتًى "ما بَقَلَ وَجْهُهُ ولا طَرَّ شارِبُهُ"، وقد خرج من خَلوتِهِ الأولى[1].

إلّا أنّ الشّخص الأكثر اهتمامًا بتجربة ابن عربيّ والأبعد أثرًا هو ابنُ عربيّ نفسُهُ. وقد تجلّى اهتمامُهُ هذا في عِدّة أعمالٍ لهُ أكتفي بذكر أربعةٍ منها:

فهو - أوّلًا - قد أيقَنَ بأنّ ما حدَثَ له من فُتوحٍ حقيقةٌ لا وهمٌ، وآمنَ بتجرِبته الشّخصيّة فرَعاها وأصّلها وثبّتها ونمّاها بالاشتغال على الذّات واكتساب الخبرات الخاصّة بتلقّي الإلهامات والفُتوحات. فقصدَ مشايخ عصره المعروفينَ بالتّربية والرّياضات وأخذ منهم في حُدود حاجته ما يُجانِس خصوصيّة تجرِبته، دون جرحٍ لاستقلاليّته وتفرّده، ودون انضواءٍ تحت جناح أيّ شيخٍ أو تسليمه مقاليدَ تجرِبته الشّخصيّة.

وهو - ثانيًا - نسجَ حول تجرِبته وفكره نسيجًا إنسانيًّا، فقرّب من توسّم

---

(1) الإشارةُ هنا إلى اللقاء الذي حدثَ بين ابن رُشدٍ وابن عربيّ في قرطبة، والحوار الذي دارَ بينهما بشأن المعرفة الفلسفيّة نتاج الفِكر، والمعرفة الصّوفيّة نتاج الفتح والإلهام، وقال فيه ابن عربيّ قولتَهُ الرّمزيّةَ المشهورة: "نعم ولا". يُنظَر: الفُتوحات المكّيّة، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة 1972، ج2، ص372.

فيهم النّباهة والهِمّة والأهليّة للعلم الصّوفيّ. واتّخذَتْ عَلاقته بهم شَكلَ صُحبةٍ إنسانيّةٍ وتلمذةٍ رفيقةٍ وبُنُوّةٍ لصيقةٍ، لا شَكلَ شيخٍ - مُريدٍ. فأسَّس بهذا العمل مدرسةً صوفيّةً لا طريقةً صوفيّةً، وأرسى دعائمَ نهجٍ معرفيٍّ لا يزالُ وَلّادًا ومتنوّعًا ومُتناميًا عبرَ الزّمن؛ فلِكلِّ تلميذٍ بَصمتُهُ الشّخصيّةُ ومعالمُ تكوينِهِ الرّوحيّ والمعرفيّ.

وهو - ثالثًا - قد اختار التّدوين ولم يكتفِ بالرّواية الشّفاهيّة لتجاربه الصوفيّة، فحفظ بذلك عباراتِهِ وألفاظَهُ نقيّةً في سطور كُتُبه ومؤلّفاته، لتَطمئنَّ الأجيالُ اللاحقةُ إلى أنَّ ما وصلَ إليها من نصوصٍ هو ما قالَهُ حقًّا ويقينًا.

وهو - رابعًا - شاركَ مُشارَكَةً فاعِلَةً في ورشةِ قراءةٍ لكُتُبه ورسائله في حلقاتِ سَماعٍ ضَمَّت الكثيرَ من طُلّابه والمهتمّينَ بالفِكر الصّوفيّ، ولا سيّما حينَ استقرَّ بهِ المقامُ في مدينة دمشق. وقد أسهمَت حلقاتُ السّماع هذه في بيان أفكار الشّيخ الأكبر وفي تفكيك مُشكِلات نُصوصه لعددٍ غير قليلٍ من العُلماءِ والمتعلّمِينَ، مُمَهِّدَةً السّبيلَ أمام الجيل اللاحق من كِبارِ شُرّاحِ كتبه، ولا سيّما كتابُهُ **فُصوص الحكَم**، وكذلكَ لِتسرُّب أفكاره إلى بيئاتِ الطُّرُقِ الصّوفيّةِ النُّخبَويّةِ والعامّةِ.

* * *

إنَّ الاهتمام بأفكار ابن عربيّ الذي بدأ في حياته لَم يَنقطِعْ إلى يومنا هذا، وإن خبا توهُّجُه في بلدٍ مّا لظُروفٍ علميّةٍ أو سياسيّةٍ برزَ وتوقّدَ في بلدٍ آخَرَ بعنايةِ علماءَ وأدباءَ ومشايخَ. ويمكنُ القولُ - دونَ مُبالغةٍ - إنّه لم يأتِ حينٌ من الزّمان اختفى فيه كلّيًا الاهتمامُ بابن عربيّ، دراسةً أو قراءةً، وإنَّ هذا الاهتمام كان ناطقًا بلغاتٍ مختلفةٍ لا بالعربيّة فقط (لعلَّ أهمَّها: التُّركيّة والفارسيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة والإسبانيّة)، وإن أصداءه تجاوبت في فضاءاتٍ قَصِيّةٍ، جُغرافيًّا ودينيًّا.

وسأحاولُ، في وَصفٍ سريعٍ يُناسِبُ هذا التّقديم، أن أذكُرَ بعضَ طبقات المهتمّينَ بالتّراث الأكبريّ والفاعلِينَ فيهِ، وأن أضعَها ضمن مسارَينِ: مسارٍ ناطقٍ باللغة العربيّة، ومسارٍ ناطقٍ بلغاتٍ أخرى غير العربيّة.

يبدأ المسارُ النّاطقُ باللغة العربيَّة بطبقة تلامذة ابن عربيّ المقرّبين، ومنهم: بدرٌ الحبشيُّ صاحب مؤلَّفٍ وحيدٍ وصل إلينا هو الإنباهُ على طريق الله[1]؛ وإسماعيلُ بنُ سودكين (ت. 646هـ/ 1248م) الذي اهتمَّ بشرح أفكار ابن عربيّ، وألّف عدّة كتبٍ، منها كشفُ الغايات في شرح ما اكتنفتْ عليه التّجلّيات (وهو شرحٌ لكتاب ابن عربيّ التّجلّيات)، ووَسائلُ السّائل. أمّا التّلميذُ الأبعدُ أثرًا في نشر فكر الشّيخ الأكبر فهو ربيبُهُ صَدرُ الدِّينِ القونويُّ (ت. 672هـ/ 1274م) الذي كان صديقًا لجلالِ الدِّينِ الرُّوميّ (ت. 672هـ/ 1274م) واستاذًا لقُطب الدِّين الشّيرازيّ (ت. 710هـ/ 1311م)، والذي استطاع إنشاء لَفيفٍ من العلماء المُدركِينَ لِمَرامي أفكار الشّيخ الأكبر عبر مَجالسه العلميَّة. ومن كتبه التي مِحوَرُها فِكرُ ابن عربيّ: الفُكوك في أسرارِ مُستنداتِ حكم الفصوص، وهو، كما يقولُ القونويُّ، "فَكُّ خُتومها وكشف أصول مَراتبِ مَن أضيفَ إليه، دونَ التّصدّي لشرحِ الكتاب"[2]؛ ومِفتاحُ الغَيب[3]، الذي يتبنّى فيه وفي كثيرٍ من كُتُبِهِ نَهجَ شيخِهِ ابنِ عربيّ في تكريسِ "الإلهام" مصدرًا أساسيًّا للمعرفةِ الصُّوفيَّة.

وبينَ نهايات القرن السّابع وبدايات القرن الحادي عشر الهجريَّيْنِ، بدأت تتوالى الشروحُ لكتب ابن عربيّ وتفكيكُ مُعضلاتِها ورُموزِها، وكذلكَ المؤلَّفاتُ التي تُدافع عن عقيدتِهِ في مواجهةِ خُصومِهِ والمُنكِرِينَ عليه.

ومن الشُّرّاحِ بعد صَدر الدِّين القونويّ[4]: مُؤَيَّدُ الدِّينِ الجَنْديُّ (تلميذُ

---

(1) نَشَرَ هذا الكتابَ بتحقيقٍ علميٍّ مع ترجمةٍ إلى الفرنسيّة المتبحِّرُ في الدّراسات الأكبريّة دينيس غريل، وقد صدر في المعهد الفرنسيّ للآثار الشرقيّة بالقاهرة، سنة 1979 في سلسلة "الحوليّات الإسلاميّة" ANNALES ISLAMOLOGIQUES، المجلّد 15.

(2) حقّقَهُ محمّد خواجوي، طهران 1427هـ، ص149-264 (تُراجَع خصوصًا الصّفحتان 263 و264).

(3) يُنظَر: محمّد خواجوي، تحقيق مفتاح الغيب، مستقلًا ثُمّ مع شرح الفناريّ عليه، طهران 1426هـ

(4) أحصى عثمان يحيى 120 شرحًا كاملًا أو جزئيًّا لـ فُصوص الحِكَم، منها شروحٌ بالتُّركيّة والفارسيّة، مع ذِكرِ أماكن وُجودِ مخطوطاتها في العالم في كتابه: مؤلّفاتُ ابنِ عربيّ: تاريخُها وتصنيفُها *Histoire et classification de l'oeuvre d'ibn Arabi*، ج1، ص ص 240-256، الذي صدر في المعهد الفرنسيّ بدمشق سنة 1964، في جزءين وترجمة شيخ الأزهر في اللغة العربية، انظر: ص10، حاشية (1).

القونويّ) وكتابُهُ هو شرحُ فُصوص الحكم؛ وعبدُ الرَّزّاقِ القاشانيّ وكتابُهُ هوَ شرحُ فُصوص الحكم؛ وداوُدُ القيصريُّ (ت. 751هـ/ 1350م)، تلميذُ القاشانيّ، وكتابُهُ هوَ مطلعُ خصوص الكلم في معاني فُصوص الحكم، الذي كتبَ الخُمَينيُّ تَعليقًا عليه باللغة العربيّة عنوانُهُ تعليقاتٌ على شرح فُصوص الحِكم (طُبِعَ في قُم عام 1410هـ/ 1989م)؛ وعبدُ الكريم الجيليُّ وكتابُهُ هو شرحُ مُشكِلات الفُتوحات المكّيّة (وهو شرحٌ لِبابٍ واحدٍ من الفُتوحات المَكّيّة لابن عربيّ هو الباب 559)؛ وحيدر آملي (ت. في نحو عام 786هـ/ 1384م) وكتابُهُ هو نصُّ النُّصوص في شرح فُصوص الحكم لمُحيي الدِّين بن عربيّ؛ ومصطفى بالي زادة (ت. 1069هـ/ 1659م) وكتابُهُ هوَ شرح فُصوص الحِكَم.

وفي المرحلةِ الزّمنيّةِ نفسها، من القرن السّابع إلى القرن الحادي عشر الهجريَّيْن، ظهر كثيرٌ من العلماء الذين ألّفوا في الدِّفاع عن عقيدة ابن عربيّ وشرحِ أفكاره. ونحنُ هُنا سنتجاوزُ مَن أفردوا له فصلًا في كتابٍ وهم كُثرٌ، لنذكُرَ من خصّص له مؤلّفاتٍ كاملةً، ومنهم: القاريُّ البغداديُّ في كتابه الدُّرُّ الثّمين في مناقب الشّيخ مُحيي الدِّين؛ والسُّيوطيُّ (ت. 911هـ/ 1505م) في كتابِهِ تَنبيهُ الغَبيّ بتبرئة ابن عربيّ؛ وعبدُ الوهّابِ الشّعرانيُّ (ت. 973هـ/ 1565م) ولا سيّما في كتبِهِ الكبريتُ الأحمر في بيانِ عُلومِ الشّيخ الأكبَر واليواقيتُ والجَواهِر في بَيانِ عقائد الأكابر. وهوَ من أبرزِ المدافعينَ في زمانِهِ عن عقيدة الشّيخ الأكبر، وقَد يكونُ أوّلَ من أظهرَ فكرةَ "الدَّسّ" في كُتُب ابن عربيّ الذي زُعِمَ أنّهُ لم تنجُ منه حتّى موسوعتُهُ الكُبرى الفُتوحاتُ المكّيّة؛ وعبدُ الغنيّ النابلسيُّ (ت. 1143هـ/ 1731م) في كتابِهِ الوجودُ الحقُّ والرَّدُّ المَتين على مُتَنقِّصي الشّيخ مُحيي الدِّين.

وفي عصر النّهضة العربيّ، في نهاية القرن الثّامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلاديَّيْن، الّتي ظهرَ فيه تقديرُ كَثيرٍ من رجالاتِ النَّهضَةِ، كالأفغانيّ ومحمّد عبده وغيرهما، للنّمط الصّوفيّ المتمثّل في تُراثِ الشّيخ الأكبر، برزَتْ قِمّةٌ عاليةٌ في الدِّراسات الأكبريّة هيَ قامَةُ الأمير عبد القادر الجزائريّ (ت. 1300هـ/ 1883م) الّتي أراد التّثبُّتَ من مسألة "الدَّسّ" في كتب الشّيخ الأكبر ولا سيّما الفتوحاتُ المكّيّة، وهي المسألةُ التي كان الشّعرانيُّ قد أثارَها

قبل ثلاثمئةِ سنةٍ. فأرسل الأميرُ لهذا الغرض، مُنفِقًا مِن مالِهِ الخاصّ، الشّيخ محمّد بن مصطفى الطندتائيّ (الطّنطاويّ الأزهريّ) والشّيخ محمّد بن المُبارك الجزائريّ (ت. 1313هـ) إلى مدينة قونية سنة 1287هـ لمقابلة طبعة بولاق الأولى لِكتابِ الفُتوحات المَكّيّة على مخطوطٍ لهذا الكتابِ موقوفٍ في مكتبة صَدر الدِّين القونويّ في قونية. وهذا المخطوطُ بخطّ ابن عربيّ للكَتْبَةِ الثّانية لِكتابِ الفُتوحات التي أنجزها عام 632هـ في 37 سِفرًا، ولا يزال هذا المخطوطُ مَحفوظًا في "متحف الفنون الإسلاميّة" باستنبول.

وقد أجرى الشّيخانِ المقابلةَ مرّتينِ على المخطوط الأصل، وعادا بالنُّسخة المطبوعة التي تَضُمُّ المقارناتِ إلى دمشق، وعنها نُقِلَت نُسختانِ أخرَيانِ؛ إحداهُما بِخطّ عبد المَجيد الخانيّ وهيَ المحفوظةُ في قونية، والأخرى بِخطّ الشّيخ عبد الرّزّاق البيطار الذي وثّق الواقعة في كتابه حِلية البشر (ج1 ص335)، ولا نعرفُ مَصيرَ هذه النُّسخة. والجديرُ بِالذّكر أنّ هذه المقابلة بين المطبوع والمخطوط أثبتَتْ عَدَمَ وجودِ اختلافاتٍ بينَهما تشكّلُ فرقًا يغيّر معنًى أو يُضيفُ فكرةً، بِما يَجعلُ مقولةَ "الدّسّ" في الفُتوحات مَقولةً غير علميّةٍ.

ولم يَبلُغْنا أنّ الأمير عبد القادر الجزائريّ نشر الفُتوحات المَكّيّة بعد هذا التّحقيق العلميّ للنّصّ، إلّا أنّ عثمان يحيى أهدى عمله الجادّ والمهمّ في تحقيق الفُتوحات المَكّيّة إلى الأمير عبد القادر، وذكرَهُ في الصّفحات الأولى من السِّفر الأوّل وما تلاه من أسفار، واصِفًا إيّاهُ بعبارة: "تلميذ الشّيخ الأكبر في القرن التّاسع عشر وناشر الفُتوحات المَكّيّة لأوّل مرّةٍ". وقد يَكونُ الأدقُّ أن يُقالَ: إنّ الأمير عبد القادر هو المحقّقُ الأوّلُ لِكتابِ الفُتوحات المَكّيّة لا النّاشرُ له. ومعَ أنّ عمل الأمير عبد القادر لم ينصبَّ على تحقيق كتب ابن عربيّ، إلّا أنّه دشّن مسارًا في البحث الأكبريّ هو مسارُ تحقيق الكتب، ثُمّ إنّ كتابه المواقف يمثّل مرحلةً ناضجةً من مراحل فهم أفكار الشّيخ الأكبر وتوضيحها.

وفي بدايات القرن العشرين الميلاديّ بدأت الدّراسات الأكبريّة تتّخذ ملامحَ جديدةً، إذ بدأت أفكار ابن عربيّ تخترقُ أسوارَ الخُصوصيّة الصّوفيّة لتكونَ

حاضرةً وفاعلةً في مجالاتٍ علميّةٍ وثقافيّةٍ، وبدأ الاهتمامُ الأكاديميُّ بتُراث ابن عربيّ، بتوجيهٍ من المستشرقينَ أحيانًا. والكثيرُ من دارِسِي ابن عربيّ في القرن العشرينَ بدأتْ عَلاقتُهم بأفكاره بعد اختيارِه موضوعًا لأطروحاتهم لنيلِ شهادةِ الدُّكتوراه، ومنهم الباحثُ المصريُّ الكبير أبو العلا عفيفي (ت. 1966م) في أطروحته باللغة الإنكليزيّة التي أشرفَ عليهِ فيها رينولد نيكلسون وعنوانها *The Mystical philosophy of Muhyid din Ibnul Arabi*، وقد صدرت في طبعةٍ مشتركةٍ بين منشورات جامعة كامبردج في إنكلترا ودار أشرف للطِّباعة في لاهور باكستان عامَ 1938م، وتُرجِمَت إلى العربيّة بعنوان الفَلسَفَةُ الصُّوفيّةُ لابنِ عَرَبيّ، ثُمّ في تحقيقه وشرحه لكتاب فُصوص الحِكَم؛ والمحقِّقُ المدقِّقُ السُّوريُّ الكبيرُ عثمان يحيى (ت. 1997م) في أطروحتَيْهِ باللغة الفرنسيّة اللتَيْنِ أشرفَ عليهِ فيهما ريجيس بلاشير، والأولى عُنوانُها *Histoire et classification de l'oeuvre d'ibn Arabi* وقد نُشِرَتْ كتابًا في مجلدين بالفرنسيّة في دمشق عام 1964[(1)]، والثانية تحقيقٌ وترجمةٌ لِكتاب التَّجَلّيات لابن عربيّ.

وقد اعتنى عثمان يحيى في سبعينيّات القرن العشرينَ بتحقيق كتابِ الفُتوحات المَكّيّة ونَشَرَهُ في القاهرة، وقَد صدرَ منه 14 سِفرًا من أصل 37 وتُوُفّي المحقِّقُ رَحِمَهُ اللهُ (1418/ 1997) قبل إنجاز مشروعه الطَّموح؛ وسعادُ الحكيمُ، كاتبةُ هذا التَّقديم، في أطروحتها عن المُصطَلَح عند الشَّيخ الأكبر، لنيل شهادة الدُّكتوراه بإشراف الأب بولس نويا (وكانَت المناقشةُ في عام 1978م)، وعنوانُها الحِكمَة في حُدودِ الكَلِمَة، وهيَ تشكِّلُ نَحوَ نِصفِ كتابِها الصّادر في لبنان عام 1981م بِعُنوان المُعجَم الصُّوفي: الحِكمَة في حُدودِ الكَلِمَة. وقد نشَرَتْ بعدَ المُعجَم كثيرًا من الدِّراسات، وألَّفَتْ كتبًا عن ابن عربيّ، وحقَّقتْ كتابَينِ لهُ، هما: مَشاهِدُ الأَسرارِ القُدسيّة (بمشاركة المستشرق الإسبانيّ بابلو بنيتو، وقَد نُشِرَ النَّصُّ مع ترجمةٍ إلى اللغةِ الإسبانيّة)، والإسرا إلى المَقامِ الأسرى أو كِتابُ المِعراج؛ ونَصر

(1) ترجم شيخُ الأزهر الدُّكتور أحمد الطَّيِّب هذا الكتاب إلى العربيّة، ونُشِرَ عامَ 2001م في الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، بعنوان مؤلّفات ابن عربيّ: تاريخُها وتصنيفُها.

حامد أبو زيد (ت. 2010م) في أطروحته لنيل شهادة الدُّكتوراه التي نُشِرَتْ في الدار البيضاء 1998 بعنوان فلسفة التّأويل: دراسةٌ في تأويل القرآن عند محيي الدّين بن عربي، وكذلكَ في كتابه هكذا تكلَّمَ ابنُ عربيّ (2004).

وتوالت أقلامٌ شابّةٌ من الأكاديميّينَ لتحفرَ في النّصّ الأكبريّ، وهم كُثرٌ والمستقبلُ يَعِدُ بالمزيد، ومنهم: محمّد المصباحي في كتابه نعم ولا: الفكرُ المُنفتِحُ عندَ ابن عربيّ؛ وساعد خميسي في كتابَيْهِ نظريّةُ المعرفةِ عند ابن عربيّ (2001) والمُسافرُ العائد (عام 2010)؛ ومحمّد عليّ حاج يوسف في كتابه شمسُ المغرب: سيرةُ الشّيخ الأكبر محيي الدين ابن العربيّ ومذهبُه (حلب 2006م)؛ والصّديقةُ الأكبريّةُ ليلى خليفة التي كتَبَتْ بالعربيّة وبالفرنسيّة، ومن مؤلّفاتها: كتابُ ابنِ عربيّ التّوقيف عَلى أسرارِ الفُتُوّة Ibn Arabi, *L'initiation à la Futuwwa*[1]، وكتابُ وَرَقات أكبَريّة: الفقهُ الرّوحانيّ والعِلمُ العِرفانيّ، مَذهبُ مُحيي الدّين ابن عربيّ، الذي نُشِرَ في المكتبة الفلسفيّة الصّوفيّة في الجزائرِ عامَ 2017؛ وعبد الإله بن عرفة الباحث والروائيّ المغربيّ الذي أضاف إلى دراساته الأكاديميّة إضافةً مهمّةً بإبداعه في عالم الرّواية العرفانيّة فنشر عام (2002م) رواية جَبَل قاف: حولَ سيرة ابن العربيّ الحاتميّ وهو بصدد نشر كافة أشعاره في عدة مجلدات.

وكذلكَ تميّزت نهاياتُ القرن العشرينَ وبداياتُ القرن الحادي والعشرين بإقبالٍ مَلحوظٍ على نشر كتب ابن عربيّ، فتدفّقت إلى المكتبة العربيّة عشراتٌ من رسائل ابن عربيّ غير المحقّقة علميًّا والمنحولة أحيانًا. لكِنْ ظهرَ، بإزاءِ ذلكَ، جيلٌ من المحقّقينَ الجادّينَ الذينَ أكملوا عمل السّابقِينَ، بحيثُ أصبحَ مُعظَمُ تُراثِ ابن عربيّ اليومَ متوافرًا ومحقّقًا. ومن المحقّقينَ الجادّينَ، زيادةً على مَن سبق: عبدُ العزيز المنصوب، الذي نشر كتاب الفُتوحات المَكّيّة كاملًا بتحقيقٍ علميٍّ دقيقٍ، فضلًا عن عددٍ من الكتب والرّسائل نحو فُصوص الحِكَم وعَنقاءُ مُغرِب ومَواقع النّجوم والتّنزّلات الموصليّة والمَحَجّة البَيضاء؛ وبكري علاء الدّين

(1) المنشور بالفرنسيّة في دار البراق عامَ 2001، باريس-بيروت.

الذي دخل عالم ابن عربيّ من باب تلامذته، فحقّق كتاب الوجود الحق للنابلسيّ، نُشر في المعهد الفرنسي بدمشق، 1995، وكتاب المَواقِف للأمير عبد القادر الجزائريّ في ثلاثة مجلدات بدمشق، 2014.

إن هذا المدّ الأكاديميّ يحتاج إلى وقفةٍ خاصّةٍ وتدبُّرٍ من الباحثينَ الصُّوفيّينَ (أكاديميِّيهِم وغير أكاديميِّيهِم) لرصد مناحيهِ وخُصوصيّاته، وبداياته وغاياته، وتأثُّراته وتأثيراته، والخلفيّات الفكريّة لرجالاته وأثرها في إعادة إنتاج نصّ ابن عربيّ؛ لأنّا بعد الاطّلاع على معظمها بِتْنا مُقتنِعِينَ بأنّ التّناوُلَ الأكاديميّ لأفكار ابن عربيّ الصُّوفيّة أخضعها في بعض الأحيان لِمَعاييرَ، وطبّق عليها مناهجَ فكريّةً، غريبةً على طبيعة إنتاجها المعرفيّة-الذّوقيّة.

وعلى الرُّغم من حضور البحث الأكاديميّ الذي يتناول فكر ابن عربيّ وحياته، فإنّه لم يحتَكِر الدّراساتِ الأكبريّةَ، وظلّ الفضاءُ مفتوحًا أمام باحثِينَ صُوفيِّينَ وعلماءَ وعارفينَ، وأمام إبداعاتهم ودراساتهم الحرّة. ويُثيرُ انتباهَنا في هذا السّياق عَلَمانِ مُعاصرانِ في الدّراسات الأكبريّة، على ما بينهما من اختلافاتٍ؛ أحدُهُما هو الشّيخ محمود محمود غراب الذي تميّز بقراءةٍ رصديّةٍ لأفكار ابن عربيّ، فجمع الفكرة الواحدة المبثوثة في سطور الشّيخ الأكبر في كتابٍ مستقلٍّ، فهيّأ للباحثينَ مادّةً متكاملةً جاهزةً للدّراسة، إلّا أنّه استرجَعَ مسألة "الدَّسّ" في كتب ابن عربيّ، وغَضّ الطَّرْفَ عن كل المُعطيات العلميّة لِيُنكِرَ مثلًا نسبة كتابَيْ فُصوص الحِكَم والتّجَلّيات الإلهيّة إلى ابن عربيّ. ومن جهوده المهمّة في نشر فكر ابن عربيّ تأليفُهُ كتبًا مفيدةً نحو: الفِقهُ عندَ ابن عربيّ، والحُبُّ والمَحبّةُ الإلهيّةُ، ومُحيي الدّين ابن عربيّ: ترجمةُ حياتِهِ من كلامِه، والخيالُ عالمُ البرزخ والمِثال. أمّا الآخَرُ فهو الشّيخ عبد الباقي مفتاح الذي أشهد له بكلّ تواضعٍ أنّه صاحبُ فتوحاتٍ كبيرةٍ وأصيلةٍ في تُراثِ ابن عربيّ، وأنّي تعلّمتُ من كتبه الكثيرَ عن بنية النّصّ الأكبريّ ومصادر تكوينه القرآنيّة. ويحلّق عبد الباقي مفتاح أحيانًا في فضاءاتٍ لا تَبلُغُها أجنحةُ عقولنا، ويغوصُ أحيانًا في أعماقٍ تَنقطِعُ دونَها أنفاسُنا، ومعَ ذلك لا ينقطعُ التّواصلُ والوصالُ بين عقل القارئ المتدبِّر ومدد إبداعاته. إنّ للشّيخ عبد الباقي مفتاح مِن اسمِهِ مع ابن عربيّ نصيبًا؛ فهو بحقٍّ مفتاحٌ من مفاتيح فهم الشّيخ الأكبر. ومن كتبه: خَتمُ القرآن: مُحيي الدين

ابن عربيّ، والمفاتيحُ الوجوديّةُ والقرآنيّةُ لكتاب (فُصوص الحكم) لابن عربيّ، والشرحُ القرآنيُّ لكتاب مَشاهِد الأسرار القُدسيّة للشّيخ الأكبر مُحيي الدّين ابن عربي، والحقائقُ الوُجوديّةُ الكُبرى.

والآنَ، بعدَ هذا السّرد المتدرّج لمسار الاهتمام بتُراثِ ابن عربيّ باللغة العربيّة، نعرّج على الاهتمام النّاطق بلغاتٍ أُخرى غير العربيّة، سَواءٌ أكان الباحث أو الدّارس من المسلمينَ أم من غيرهم. ونحصر رصدَنا هذا في المهتمّينَ بتراث ابن عربيّ والعاملينَ عليه، فلا يَشمَلُ مَن أثّرتْ فيهم أفكارُهُ والذين أدرجوا رُؤاهُ في رُؤاهم الصُّوفيّة والعرفانيّة والفلسفيّة، كما في الفكر العرفانيّ الفارسيّ.

ونبدأ بالتّعريج على الفضاء التُّركيّ. فقد ظهرت شروحٌ لأفكار ابن عربيّ مع ترجماتٍ وتحقيقاتٍ وشروحٍ لبعض كتبه. ومن الباحثينَ النّاطقينَ باللغة التُّركيّة: الأكاديميُّ الكبير مصطفى طهرلي الذي ترجم إلى التُّركيّة الحديثة شرح عوني قونق على فُصوص الحِكَم؛ والباحث محمود إيرول قليج الذي سهّلَ للباحثينَ سبيلَ الحصولِ على صُوَرٍ رَقميّةٍ نَوعيّةٍ من كتاب الفُتوحات المَكّيّة بخطّ ابن عربيّ نفسه، المحفوظ حاليًا في مُتحَفِ الآثار الإسلاميّة باستنبول بعد أن كان في "مُتحَف الأوقاف"؛ وكتاب فُصوص الحِكَم بخطّ القونويّ، حين كان الدكتور محمود إيرول قليج مديرًا لمتحف الآثار الإسلاميّة باستنبول؛ وأخيرًا الدكتور سميح جهان الباحث في "مركز الدّراسات الإسلاميّة" (ISAM) بأسكدار-استنبول.

ونُثنّي بالاهتمام الغربيّ بتراث ابن عربيّ والنّاطق بالفرنسيّة أو الإنكليزيّة أو الإسبانيّة أو الألمانيّة. ففي منتصف القرن التّاسع عشر الميلاديّ نشر غوستاف فلوغل كتاب اصطِلاحات الصُّوفيّة لابن عربيّ؛ وفي عام 1911م نُشِرَت أوّلَ مَرّةٍ ترجمةُ نيكلسون إلى الإنكليزيّة لديوان ابن عربيّ ترجمان الأشواق؛ وفي عام 1919م نشر نيبرغ في مدينة لَيْدن ثلاثَ رسائلَ لابن عربيّ هي إنشاء الدّوائر، وعقلة المُستوفز، والتّدبيرات الإلهيّة في إصلاحِ المَملَكة الإنسانيّة، وقد كتبَ المُحَقّقُ مقدّمةً مستفيضةً لهذه المؤلّفات الثّلاثة على شكل دراسةٍ مُعَمّقةٍ باللغة الألمانيّة تزيد على مئتَيْ صفحةٍ؛ وفي عام 1931م نشر آسين بلاثيوس كتابًا باللغة الإسبانيّة جمعَ فيه دراساتِهِ عن ابن عربيّ بعنوان *El Islam Cristianizado* (الإسلام

المُنصرِن)، وقد ترجم عبد الرّحمن بدوي للباحث نَفسِهِ الأب آسين كتابَهُ ابنُ عربيّ وفكرُه، إلى العربيّة بعنوان ابنُ عربيّ: حياتُهُ ومذهبُهُ، وطُبعَ في بيروت-الكويت عامَ 1979.

ومنذُ منتصف القرن العشرينَ نشط الاهتمامُ الغربيُّ بابن عربيّ وتوالَت التّرجمات والدّراسات المتعلّقةُ به. ومن أعلام المتخصّصينَ بابن عربيّ والمهتمّينَ بتراثه: ميشيل فالسان من فرنسا (ت. 1974م) الذي أثّر في عَدَدٍ من كبارِ المُهتمّينَ بابنِ عربيّ، ومنهم: شارل أندريه جيليس، وميشيل شودكيفيتش، وموريس غلوتون، ودينيس غريل. وقد ترجم فالسان إلى الفرنسيّة رسائلَ لابن عربيّ نُشِرَت في مجلاتٍ متخصّصةٍ أو في كتبٍ في أواخر أربعينيّات القرن الماضي وبداية خمسينيّاته، منها: كتابُ الجَلالَة، وكتاب حلية الأبدال، والكتاب الذي نُشر بعد وفاته وهو كتابُ الفَناء في المُشاهَدَة؛ وهنري كوربان (ت. 1979م) في كتابه المشهور بالفرنسيّة *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* الذي نُشِرَ في باريس عامَ 1958 والذي تُرجِمَ إلى الإنكليزيّة ثُمَّ إلى العربيّة بعنوان الخَيال الخَلّاق في تصوّفِ ابن عربيّ؛ والباحثُ البلجيكيُّ شارل أندريه جيليس الذي نَهَجَ نَهْجَ رينيه غينون وميشيل فالسان، وترجم كتابَ فُصوص الحِكَم إلى الفرنسيّة، ونشَرَتْهُ كاملًا في مجلَّدَينِ دارُ البراق، في بيروت-باريس، في عامَيْ 1997م و1998م بِعنوان *Le livre des chatons des sagesses*، وكتاب الميم والواو والنّون المنشور أيضًا في دار البراق عام 2002 بِعنوان *Le Livre du Mîm, du Wâw et du Nûn*؛ وموريس غلوتون (ت. 2017م) في ترجمته الفرنسيّة لديوان ابنِ عربيّ ترجمانُ الأشواق (1996م)، وترجمته للباب الثّامن والسبعينَ والمئة من كتابِ الفُتوحات المَكّيّة "في معرفةِ مَقامِ المَحَبَّة" بِعنوان *Traité de l'amour* التي نُشِرَتْ في باريس عامَ 1986م، وكتابَ شَجَرَة الكَون[1] المترجَم

---

(1) أثبت الباحثُ يونس علوي مدغري أنَّ هذا الكتابَ مَنحولٌ، وليسَ مِن تأليف ابن عربيّ، وعزاهُ إلى مؤلّفِهِ الأصلي عزّ الدّينِ عبدِ السّلام بنِ أحمدَ بنِ غانمِ المقدسيّ (ت 678/ 1280)، وهوَ موضوعُ دبلوم نُشِرَ كِتابًا في باريس عامَ 1992.

بعنوان *l'arbre du monde* الذي نُشِرَ في باريس عامَ 1990م. أمّا العالِمُ الغربيُّ الأكبرُ بتراث الشّيخ الأكبر فهو ميشيل شودكيفيتش - رحمه الله - الذي وسَّعَ دائرة الاهتمام بأفكار ابن عربيّ وأسهم في تصويب بوصلة البحث الغربيّ وتخليصه من الانزياحات إلى فضاءاتٍ عقديّةٍ غير إسلاميّةٍ أو غير سُنّيّةٍ، وذلك في كتابَيْهِ خَتم الوِلاية[1] وبَحرٌ بِلا ساحِلٍ، وفي إشرافه على ترجمة أجزاءٍ من الفتوحات المكّيّة إلى الفرنسيّة والإنكليزيّة اشتَرَكَ فيها أربعةٌ من الباحثِينَ الغربيِّينَ المختصِّينَ بالدّراساتِ الأكبريّةِ، هم وليم تشتيك، وجيمس موريس، وسيريل (كيرلّس) شودكيفيتش، ودينيس غريل، ونُشِرَت التّرجمةُ بِعنوان *Les Illuminations de la Mecque*، في دار سندباد (sindbad) في باريس عامَ 1988. وكذلكَ برزَ في أفُقِ الغرب الفرنسيّ باحثٌ أكبريٌّ مدقّقٌ مُثيرٌ للاهتمامِ بنهجه الصّوفيّ وطلاقةِ لسانِهِ باللغة العربيّة هو الصّديقُ دينيس غريل الذي أنجَزَ عِدّةَ دراساتٍ وترجماتٍ، منها: إسهامُهُ في الكتاب السّابق، وتحقيقٌ مع ترجمةٍ إلى الفرنسيّة لكتابِ ابن عربيّ الإسفار عن نَتائج الأسفار، المنشور بِعنوان *Le devoilement des effets du voyage*, Paris, 1994, Éditions de l'Éclat، ورسالَة الاتّحاد الكَونيّ في حَضرَة الإشهاد العَينيّ بِمَحضَرِ الشَّجَرَةِ الإنسانيّة والطُّيور الأربعة الرّوحانيّة، المنشورة بالفرنسيّة عامَ 1984 بِعنوان *Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux*، وتحقيقُه لبعض المؤلّفات التي تَرجمت لابن عربيّ وأتباعه، منها تحقيقُهُ رسالة صفيّ الدّين بن أبي منصور وترجمتُها إلى الفرنسيّة في كتابٍ نُشِرَ في المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشّرقيّة، في القاهرة عامَ 1986. ولا ننسى الصّديقة الباحثة الأكبريّة، التي تتحلّى بالدّقّة والصّرامة والشّغف معًا، السّيّدة كلود عدّاس، ابنة ميشيل شودكيفيتش، التي اختارَتْ حياة ابن عربيّ موضوعًا لأطروحتها لِلدُّكتوراه التي نشرَتْها بالفرنسيّة عامَ 1989م بعنوان ابنُ عربيّ: البحثُ عن الكِبريتِ الأحمَر[2].

---

(1) ترجَمَه إلى العربيّة شيخُ الأزهر الدُّكتور أحمد الطّيّب بِعنوان الوِلايةُ والنّبوّة عند الشّيخ الأكبَر مُحيي الدِّين بن العربيّ، ونُشِرَ في دار القُبّة الزرقاء بمراكش عام 1998م.

(2) نُشِرَ الكتابُ بالعربيّةِ في دار المَدار الإسلاميّ بِعُنوان ابنُ عربيّ: حياتُهُ وفكرُهُ، عام 2014م.

وفي عام 1977م حدث تطوّرٌ غربيٌّ في البحث الأكبريّ، إذ أسّست جماعةٌ مهتمة بفكر ابن عربي، جمعيّةً ثقافيّةً خاصّةً في مدينة أوكسفورد في بريطانيا هيَ "جمعيّةُ مُحيي الدِّين بن عربيّ" (MIAS)، لأنّها وجدت أنّ تعاليمَهُ تُلبّي حاجةَ الإنسان الغربيّ المعاصر إلى تحسين حياته بإشباعِ الجانبِ الرُّوحيّ المَبنيّ على صرحٍ فكريٍّ وأخلاقيٍّ إنسانيٍّ عالميّ. وقد مارَسَتْ هذه الجمعيّةُ عَمَلَها مُستعينةً بعِدّةِ آليّاتٍ، لعلّ أهمَّها: المؤتمرُ العالميُّ السّنويُّ، والمجلّةُ الدّوريّةُ، والاجتهادُ في جمع نُسَخ مخطوطات كتب ابن عربيّ لِجَعلِها في مُتَناوَلِ الباحثينَ الجادِّينَ.

وسَطَعَ في الغرب الأمريكيّ نجمُ ابن عربيّ مع اهتمام بعض باحثِيهِ بالتّصوُّف الإسلاميّ عُمومًا وبابن عربيّ خُصوصًا، ومنهم: الباحثُ الأكبريُّ وليم تشتيك الذي نشر عدّةَ كتبٍ عن ابن عربيّ وأفكاره، منها: كتابُ مَعالِم طَريقِ الصُّوفيّة إلى المعرفة *The sufi path of knowledge*، الذي نُشِرَ في نيويورك عامَ 1989، وكتابُ عالَم الخيال *Imaginal worlds* الذي نُشِرَ في نيويورك عامَ 1994. ومن موطن ابن عربيّ في أرض الأندلس في إسبانيا اليوم، نشط اهتمامٌ أكاديميٌّ بابن عربيّ لأسبابٍ فكريّةٍ علميّةٍ تجاوَزَتْ أصداؤُهُ مع اهتمامٍ رسميٍّ حكوميٍّ يَسعى إلى إحياء التّراث الأندلسيّ واستعادتِهِ بِصِفتِهِ مكوّنًا أصيلًا من مُكَوّناتِ الذّات الإسبانيّة. ومن وُجوه الأكبريِّينَ في إسبانيا الصّديقُ بابلو بنيتو الذي شارَكَنُهُ في تحقيق كتاب مَشاهِد الأسرار القُدسيّة ومَطالِع الأنوار الإلهيّة لابن عربيّ، وتَعاوَنّا معًا على ترجمتِهِ إلى الإسبانيّة، والذي يسعى جادًّا إلى تَجذيرِ وُجودِ ابن عربيّ في موطنه عبرَ الدّراسات، والتّرجمات، وإقامَة المؤتمرات، والمُشارَكَة في المهرجانات، ومَنح جوائزَ عالميّةٍ، وإنشاء فرعٍ إسبانيٍّ لجمعيّة مُحيي الدّين بن عربيّ.

ولأنّ من أهدافِ هذا التّقديم بيانَ قَدْرِ الاهتمام بالتّراث الأكبريّ وسَعَةِ رُقعتِهِ الفكريّة والجُغرافيّة واللغويّة، لا الإحصاء والإحاطة، نخلصُ إلى أن نَقولَ:

إنَّ الاهتمامَ بتجربة ابن عربيّ وبتُراثِه الغزير، في مساريْهِ المذكورَيْن آنفًا: المسارِ النّاطق بالعربيّة والمسارِ النّاطق بغيرها، تفرّعَ إلى مجالاتٍ ثمانيةٍ أساسيّةٍ، هي: حياةُ ابن عربيّ، وشروحُ الأفكارِ والكتبِ، والدّراساتُ، والتّرجماتُ، والتّلخيصاتُ المُيَسَّرَةُ، والتّحقيقاتُ، والدّفاعاتُ والرُّدودُ على المُخالِفينَ، والرّوايةُ الصُّوفيّةُ.

• • •

وقَد جاءَ اهتمامُ دار المَدار الإسلاميّ بتُراث ابن عربيّ في سياقٍ مختلفٍ عن سياقِ الاهتمامِ الذي سُقْناهُ آنِفًا والذي كانَ مِحوَرُهُ تجرِبَتَهُ وأفكارَهُ ونُصوصَهُ. إذ كانَ اهتمامُ دار المَدار الإسلاميّ بابن عربيّ نتيجَةً لِسَعيِها الدّائب إلى البحث عن "الكتاب النَّفيس" والأصيل بِمُختَلِفِ اللُّغاتِ، لِنشرِهِ على نَحوٍ يَليقُ به من حيثُ إتقانُ مادَّتِهِ وضَبْطُها وتَجويدُ طِباعَتِهِ وتَحسينُها.

إنَّ "الكتاب النَّفيس" هو ضالَّةُ دار المَدار الإسلاميّ، وقَد وَجَدَتْ في كتابِ السَّيِّدَةِ كلود عدّاس عن حياة ابن عربيّ وفكره ضالَّتَها. فبدأ صاحِبُ الدّارِ السَّيِّد سالم الزّريقانيُّ يُعِدُّ العُدَّةَ لترجمتِهِ إلى العربيّة، وجنَّدَ لذلك ذَوي الكِفايَةِ في مراحل الإعدادِ كلِّها، ولم يَتَسَرَّعْ في نشرِهِ بل عاوَدَ سَحبَ المُسَوَّداتِ مرّاتٍ ومرّاتٍ لِلمُراجَعَةِ والتَّصحيحِ، إلى أن ظهرَ الكتابُ عامَ 2014م في حلّة مُتكاملةٍ، ترجمةً ومُراجَعَةً وتَصحيحًا وطباعةً وإخراجًا.

وتكرَّرَ فِعلُ العُثورِ على "كتاب نفيس" مِحوَرُهُ ابنُ عربيّ، وهوَ كتابُ السَّيِّد ميشيل شودكيفيتش بَحرٌ بِلا ساحِلٍ[1] بعد أن مرَّ بالأشواطِ أنفُسِها التي قطعَها الكتابُ الأوّلُ.

وفي المرَّة الثّالثة التي عُرِضَ فيها على صاحبِ دار المَدار الإسلاميّ "كتابٌ نفيسٌ" مِحوَرُهُ ابنُ عربيّ، وافَقَ العَرْضُ فكرةً راوَدَت الكثيرينَ مِنّا، وأعادَ

(1) نُشِر هذا الكتاب عام 2018.

اقتِراحَها مُجدَّدًا زميلي وصديقي الدُّكتور بكري علاء الدِّين الأستاذُ في جامعة دمشق، وهي فكرةُ تخصيص سلسلةٍ لابن عربيّ ضمن منشورات الدّار.

فاستقبل صاحبُ الدّار الفكرةَ، على عادته، بالتَّروِّي والدِّراسة، واختارَ أن يوفِّقَ بين بَحثِهِ عن "الكتاب النَّفيس" وتخصيصِ مساحةٍ لابن عربيّ وفكره ضمن منشورات الدّار، فنهض للشُّروعِ في سلسلةٍ غيرِ نمطيَّةٍ، تتَّخذُ شكل "مكتبة أكبريَّة" ضمن المكتبة الكُبرى التي تُصدِرُها الدّار، على ألّا تضُمَّ هذه المكتبةُ إلّا "الكتاب النَّفيس" المشهود له بالجودة والأصالة، بعيدًا عن مُعاودة نشر المنشورِ أو مُعاودة تحقيق المُحقَّق، إلّا ما تَبيَّنت الفائدةُ العلميَّةُ من إعادة نشره أو تحقيقه.

• • •

وفي إطار هذه "المكتبة الأكبريَّة"، وبعد الكتابِ الصّادرِ عن دار المَدار الإسلاميّ عامَ 2014م ابنُ عربيّ: حياتُهُ وفكرُه للسَّيِّدة كلود عدّاس، والكتابِ الصّادرِ عام 2018م بَحرٌ بلا ساحِلٍ للسَّيِّد ميشيل شودكيفيتش.

نقدِّم اليوم كتابَ الجاذِب الغَيبيّ إلى الجانِب الغَربيّ في حَلِّ مُشكِلاتِ ابنِ العربيّ لمُحَمَّدِ بنِ رَسولٍ البرزنجيّ.

وتعود معرفتي لِهذا الكتاب إلى المرحلةِ التي كُنتُ أُعِدُّ فيها أُطروحتي للدُّكتوراه في الفلسفة الإسلاميَّة في سبعينيّات القرن الماضي، إذ عَرَّفَتُ العلّامة الدُّكتور عبد الكريم اليافيّ رَحِمَهُ اللهُ الذي كان يتدارسُ كتاب الجاذب الغَيبيّ هوَ وثُلَّةٌ من علماء دمشق. ثُمَّ حصَلْتُ على نسخةٍ مصوَّرةٍ لمخطوطٍ من هذا الكتاب قدَّمَها إليَّ الصَّديقُ رياض المالح رحمَهُ اللهُ. وبعد الاطِّلاع عليها تبيَّنَتْ لي نفاستُها وأدرَجْتُها في قائمة مَصادِرِ أُطروحتي.

فتحقيقًا لِرغبة السُّلطان سليم العثمانيّ في بدايات القرن العاشر للهجرة (السّادس عشر للميلاد) ألَّفَ الشَّيخ المكِّيُّ الكازرونيُّ كتابًا باللغة الفارسيَّة عنوانُهُ الجانب الغربيّ في حلِّ مُشكلاتِ ابنِ العَربيّ.

وبدخول الحجاز تحت الحُكم العُثمانيّ وإعلانِ الشَّريف بركات الثاني بنِ

مُحمَّدٍ (الذي حكَمَ بينَ عامَيْ 1495م و1524م) ولاءهُ للسُّلطان سليم، سَعَت السُّلطةُ العُثمانيّةُ إلى تأمين طريق قَوافِلِ الحَجّ، وأنشأت مؤسّسة أوقاف الحرمَيْن، وأنفقت بسخاءٍ على الحرمَيْن، بِما أسهم في استقرار منطقة الحجاز وفي جذبها كثيرًا من العُلماء والطُّلاب الذين شكّلوا نواةَ حركةٍ فكريّةٍ تركَّزت في جانبي التّصوُّف والحديث. وكانَ للطّابع الصُّوفيّ للتّديُّن العُثمانيّ أثرُهُ في انتشار الطُّرُق الصُّوفيّة في الحجاز. ويشيرُ أحدُ الباحثِينَ إلى أنَّ مكّةَ المكرَّمةَ وَحدَها كانت تضُمُّ 156 رباطًا، الكثيرُ منها كان مخصَّصًا للصُّوفيّة[1]. ولَمّا كانَ من أبرز خصائص التّصوُّف في العهدِ العُثمانيّ تأثيرُ فكرِ ابن عربيّ فيه، غَدا فكرُ ابن عربيّ - بحسب ما يَذكُرُ إيريك جوفروا - ركيزةً ثانيةً للتّديُّن في العهد العُثمانيّ إلى جانب الفقهِ الحنفيّ[2]. ويُمكِنُنا عَدُّ النّصّ المحقَّق هنا خُلاصةً للفكر الأكبريّ الذي انتشرَ في الحجاز في ذلك الزّمن والذي كان أبرز ممثِّليهِ صفيّ الدّينِ القشاشيّ (ت. 1071هـ/ 1661م)، وإبراهيم بن حَسَن الكورانيّ (ت. 1101هـ/1690م)، فَضلًا عن مُتَرجِمِ الكتابِ المحقَّقِ هنا ومُؤلِّفِهِ مُحَمَّدِ بنِ رَسولِ البرزنجيّ. فلِضروراتِ تداوُل الكتاب في الحجاز، حيثُ تسودُ اللغةُ العربيّةُ، تُرجِمَ إلى اللغة العربيّة في نهاياتِ القرن الحادي عشر للهجرة (نهاياتِ القرن السّابع عشر للميلاد)، وجاءت التّرجمةُ بصيغة كتابةٍ جديدةٍ أنجَزَها مُحَمَّدُ بنُ رَسولِ البرزنجيُّ الذي سمّى الكتاب **الجاذِب الغَيبيّ إلى الجانب الغَربيّ في حَلِّ مُشكِلات ابن العَرَبيّ**.

لقد ظلَّ كتابُ **الجاذِب الغَيبيّ** سنواتٍ طويلةً مَخطوطًا تتداوَلُهُ النُّخبةُ العلميّةُ، دونَ أن يعرفَ طريقَهُ إلى الجُمهور الواسع عبر النَّشر. لذا، كانَت فكرةً طيّبةً تلكَ التي دفَعَت الزّميلَيْنِ بكري علاء الدّين وناصر ضميرية إلى جمع

(1) حسين عبد العزيز، الشافعيّ، الأربطة بمكّة المكرّمة في العهد العُثمانيّ: دراسةٌ تاريخيّةٌ حضاريّةٌ (923-1334هـ/ 1517-1915م)، لندن، مؤسّسة الفرقان للتُّراث الإسلاميّ، 2005.

(2) Eric, Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels* (Damas: Institut français d'études arabes de Damas,1995), p. 133.

مخطوطاتِ هذا الكتاب ومباشرة تحقيقه اعتمادًا على مخطوط استنبول. وبعد أن اكتشف الدُّكتور ناصر ضميرية نسخةً مخطوطةً من الكتاب عليها خطُّ المؤلِّف، وهي نسخة مانيسا بتركيا[1]، منَحَهُ الدُّكتور بكري أفضليَّةَ التَّحقيق فأكملَ العملَ منفردًا. فها هو ذا كتاب الجاذِب الغَيبيّ يَظهرُ اليومَ في حُلَّةٍ علميَّةٍ بعد انقضاءِ ما يَزيدُ على عشرِ سنواتٍ منذُ بدءِ التَّحقيقِ على مخطوطِ استنبول.

(1) يُنظَرُ وصفُ المخطوطات المعتمَدَة في تحقيق هذا الكتاب.

كلمة شكر

في عام 2008 وخلال حديثي مع الأستاذ بكري علاء الدين حول اهتمامي بموقف ابن تيمية من التصوّف عامّة ومن ابن عربي خاصّة، أعطاني صورة من مخطوط الجاذب الغيبي للبَرْزَنْجي وأشار إلى أنّ المؤلف جمع كل الانتقادات التي وجّهت إلى ابن عربي حتى زمانه وقام بالردّ عليها وشرحها. صورة المخطوط الذي أعطاني إياه هي لمخطوط المكتبة السليمانية بإستنبول (مجموعة لاله لي) التي رمزنا إليها بالحرف (س)، وأرشدني إلى وجود نسخة أُخرى ورقية حديثة في المعهد الفرنسي لدراسات الشرق الأوسط بدمشق أهداها المرحوم رياض المالح للمعهد، أي: النسخة (م). وخلال البحث في أرشيف المعهد الفرنسي وجدت نسخة ميكرو فيلمية لمخطوط هدائي Hūdayi Ef. 506 في المكتبة السليمانية بإستنبول، وعملت على نسخها كاملة من الميكروفيلم. هذه النسخة اعتمدها عثمان يحيى في كتابه حول تاريخ مصنفات ابن عربي[1].

لاحقًا ومن خلال البحث تبيّن لي وجود نسخة أقدم، نُسخت في حياة المؤلف وقُوبلت على نسخته الأم، وهي نسخة مكتبة مانيسا Manisa في تركيا.

كان الاتفاق مع الأستاذ بكري أن نعمل معًا على تحقيق هذا العمل، ولكنّني بعد عدة سنوات عدت إليه بنسخة مُقارنة على أربع مخطوطات، مع إعادة مُعظم الإحالات والاقتباسات إلى مصادرها الأولى، ومع تخريج كل الآيات القرآنية وإضافة الحواشي الضرورية. رأى الأستاذ بكري أنّني أتممت الجزء الأكبر

(1) Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī; étude critique*, Institut français de Damas, 1964, vol.1, p.23.

من العمل وأنّه من غير الإنصاف أن يضع اسمه عليه، علمًا بأنّه ساهم بالتحقيق، فقد راجع العمل كاملًا على مخطوطاته، وقام باقتراح العديد من التصحيحات والقراءات المُختلفة، وعمل على إضافة العديد من علامات الترقيم لتقسيم الفقرات إلى أفكار أصغر وأوضح، كما قام بصنع الفهارس. وقَبِل مشكورًا أن يكتب مُقدّمة لهذا العمل.

الشكر وحده لا يوفيه حقّه وجهده في هذا العمل، إذ لولا اقتراحه أولًا، ومراجعاته وملاحظاته ثانيًا، ومتابعته المستمرّة - التي لم تتوقّف إلى اليوم - لإخراج هذا العمل حتى آخر مراحله لما كان لهذا العمل أن يرى النور.

مع طلب الناشر من الدكتورة سعاد الحكيم تقديم المكتبة الأكبرية، ارتأت الدكتورة سعاد أن تراجع نص الجاذب الغيبي في نسخته شبه الأخيرة، وقد أفدنا من ملاحظاتها الدقيقة واقتراحاتها الوجيهة، فلها جزيل الشكر على ما قدمته من مساهمة في إخراج نص أدق وأوضح.

ولا بدّ أيضًا من شُكر السيد المرحوم فريد كيال (ت. 1440/ 2019) الذي قام بمراجعة للنصّ الأخير على النسخة الأم واقترح العديد من التصويبات والقراءات المُختلفة، والتي ساعدت بإخراج نصّ أدقّ وأقرب إلى الصورة الأصلية. وكذلك أتوجّه بالشكر لجميع من ساهم في إخراج هذا العمل سواء بالمراجعة أو التدقيق اللّغوي أو إنجاز الفهارس أو الطباعة.

وأيضًا أودّ أن أشكر الأصدقاء في تركيا عدالت أقير، وخير الدين كودكلي، وحسن أوموت على مُساعدتهم في تصوير بعض ما احتجته من المكتبات التركية. وكذلك أتوجه بالشكر للأستاذ روبيرت ويزنوفسكي على قراءته للمقدمة التي كتبتها سابقًا باللغة الإنجليزية وعلى ملاحظاته القيمة.

وفي النهاية لا بد من شكر الأستاذ سالم الزريقاني مدير دار المدار الإسلامي للنشر على دقته في اتباع المعايير العلمية وحرصه على أدق التفاصيل وصبره على المراجعات العديدة.

في النسخة السابقة من كلمة الشكر توجّهت بالشكر الجزيل لوالدي على تشجيعه الدائم، وعلى قراءته للنصّ المطبوع واقتراحاته وتصحيحاته. ولكن شاء الله أن يدعوه إلى جواره قبل أن يرى هذا الكتاب النور، فأدعو الله أن يُعامله بلطفه وإحسانه وأن يجمعنا به في مستقرّ رحمته. وإلى روحه وإلى روح النبي محمد عليه الصلاة والسلام وإلى أرواح جميع الأنبياء والأولياء والصدّيقين أهدي هذا العمل.

لهؤلاء جميعًا، جزيل الشكر والامتنان، من بعد شكر الله وحمده على أن وفّقني لإتمام هذا العمل.

مع التأكيد على أنّ أي خطأ أو سوء فهم، فهو منّي، وأنا أتحمّل مسؤوليته وحدي.

ناصر ضميرية
مونتريال 2018

تقديم

تعرَّضَ ابن عربيّ لعدَّةِ انتقاداتٍ وصل بعضُها إلى حدِّ التكفير، ونهض عدَّةُ علماء للدفاع عنه، منهم الشيخُ المكّيُّ الكازرونيُّ الذي رحل من مكَّة إلى مصر للقاء السلطان سليم بن بايزيد عام اثنين وعشرين وتسعمئةٍ للهجرة (1516م). وكان السلطان سليمٌ يحترم الأولياء عمومًا وابن عربيّ خصوصًا، فأمر الشيخ أن يكتب أجوبةً عمّا اعتُرِضَ به على ابن عربيّ، وأن تكون بالفارسيَّة لأنَّ فهم السلطان للفارسيَّة كان أفضل، فأجاب عن نحو أربعةٍ وعشرين اعتراضًا من أهمِّ ما اعتُرِضَ به عليه، وقسمه على بابينِ وخاتمةٍ. فكانَ الباب الأوَّل في ذكر الاعتراضات، وفيه فصلان؛ أحدهما: ما يتعلَّق بوحدة الوجود، والآخر: ما يتعلَّق بغيرها. وكان الباب الثاني في الأجوبة. وجاءت الخاتمة في بعض مناقب الشيخ رحمه الله وسلاسل طريقته. وقد سمّى الكتاب **الجانب الغربيّ في حلِّ مُشكِلاتِ الشيخ محيي الدين ابن العربيّ**.

ولأنَّ أهل الحرمينِ وأكثر العرب لم يكونوا يعرفون اللغة الفارسيَّة، طلب بعضُ المُهتمّينَ من البَرْزَنْجيِّ ترجمة الرسالة، فترجمها إلى العربية بعنوان **الجاذب الغيبيّ إلى الجانب الغربيّ في حلِّ مُشكِلاتِ الشيخ محيي الدين ابن العربيّ**.

وقد فضَّل البَرْزَنْجيُّ وضع الخاتمة أوَّلًا، والتوسُّع في ترجمة ابن عربيّ، وإضافة ثناء العلماء عليه، مع الإشارة إلى تصحيح النُّقول واستكمالها، واستكمال الأجوبة ليتمَّ البيان. وجعل الاعتراضات والأجوبة بابًا واحدًا، وذكر كلَّ جوابٍ منها بجانب الاعتراض. وجعل خاتمة الكتاب عبارةً عن بعض الأحاديث النبويَّة تبرّكًا.

• • •

لقد أنهى الشيخ محمد بن رسولٍ البَرْزَنْجيُّ الحسينيُّ ترجمة كتاب الجاذب وإعادة ترتيبه في المدينة المنوّرة في 22 من شوّال عام 1096هـ (أواخر أيلول عام 1685م). وتوفّي بعد تأليفه بسبع سنواتٍ، أي عام 1103هـ/ 1691م، قبل أن يُنجز الشيخ عبد الغنيّ النابلسيّ تأليف كتابه الوجود الحقّ بدمشق في 13-7-1104هـ/ 21-3-1693م. ولم يطّلع النابلسيُّ على الجاذب الذي تُرجِمَ في أثناء حياته كما أنّ البَرْزَنْجيَّ لم يسمع بـ الوجود الحقّ لأنّه توفّي قبل أن يُنجز النابلسيُّ تأليفه. علمًا بأنّ النابلسيّ كان يعرف شَيْخَي البَرْزَنْجيّ: القُشَاشيّ وإبراهيم الكورانيّ، ويعرف أفكارهما، وكان قد زار مكّة والمدينة سنة 1106هـ/ 1694م.

لكن لماذا التركيز على المُقارنة بين الكتابين؟ يتّضح الجواب من خلال النّقاط الآتية:

1 - أن كلًّا من الكتابين يُعالج الموضوعاتِ أنفُسَها تقريبًا، وأنّ كليهما كُتب في المدّة نفسها. فالبَرْزَنْجيُّ على إثر الكازرونيّ يُعرّف المُشكلات التي بلورها نقّاد ابن عربيّ وفي مقدّمتهم ابن تيميّة. ويليه في النقد العنيف والتكفير مؤلّف فاضحة الملحدين الذي لم تُعرَف هويّتُهُ بدقّةٍ لا عندَ الكازرونيّ ولا عندَ البَرْزَنْجيّ. وكذلك فعل النابلسيُّ، إذ نسب الكتاب مثل سابقيه إلى سعد الدين التفتازانيّ، وشكَّ في أن يكون المؤلّف هو علاء الدين البخاريّ تلميذ التفتازانيّ.

2 - أنّ كلا الكتابين الجاذب الغيبيّ من جهةٍ والوجود الحقّ من جهةٍ أُخرى يُعالج مسألة "وحدة الوجود" عند ابن عربيّ وأتباعه وشرّاحه.

3 - أنّ مؤلّف كتاب الجانب الغربيّ هو الشيخ مكّيٌّ الكازرونيُّ وترجمه بعد 150 سنةً تقريبًا البَرْزَنْجيُّ بعنوان الجاذب الغيبيّ إلى الجانب الغربيّ، وكلاهما من أتباع الطريقة النَّقْشَبَنْديّة، وكذلك كان النابلسيّ، وثلاثتهم من مُفكّري المذهب الأشعريّ في علم الكلام، ووثّقوا أفكارهم بالرجوع تقريبًا إلى كبار الأشاعرة أنفُسِهم المُتقدّمين منهم والمُتأخّرين.

4 - أنَّ الفرق الوحيد الذي يجب أن نُشير إليه هو أنَّ النابلسيَّ ظلَّ بعيدًا عن تناول الموضوعات الفلسفيَّة في كتابه، في حين كان الكازرونيُّ ومن بعده البَرْزَنْجيُّ أقرب إلى الاستفادة من الفكر الفلسفيِّ الإسلاميّ. بل يذهب كتاب الجاذب إلى عدِّ فكر ابن عربيّ قريبًا من المدرسة الإشراقيَّة والفلسفيَّة المشّائيَّة. وهذا الجانب من المُقاربة مغلوطٌ؛ لأنَّ المعلومات المتاحة عن ابن عربيّ تُشير بالأحرى إلى قربه من أفلاطون والأفلاطونيَّة المُحدثة أكثر من أرسطو والمشّائيَّة.

5 - أنَّ أهمِّيَّة الكتابينِ تنبع من كونهما يُمثّلان ذروة الدفاع عن ابن عربيّ والترويج لأفكاره بعد قيام الدولة العثمانيَّة. بل ارتبط تأليف الجانب الغربيّ باسم السلطان سليم العثمانيّ بعد فتح الشام ومصر. ورسَّخ النابلسيُّ هذا الاتّجاه بوصفه من أعلام الحقبة العثمانيَّة والمُدافعين عن ابن عربيّ.

لا يُمكنُ إذًا الفصلُ بين مصائر الدولة العثمانيَّة وهذينِ الكتابينِ اللذينِ تقفُ وراءهما مدرستان مُتكاملتان في الدفاع عن ابن عربيّ وفكره هما: مدرسةُ المدينة[1] وعلى رأسها القُشَاشيُّ والكورانيُّ وتلميذه البَرْزَنْجيُّ، ومدرسة دمشق وعلى رأسها عبد الغنيّ النابلسيُّ، ولاحقًا في القرن 19 لِلميلاد الأمير عبد القادر الجزائريّ وهو قادريٌّ ونَقْشَبَنْدِيٌّ وشاذليٌّ معًا. وتجدر الإشارةُ هُنا إلى أنَّ إبراهيم الكورانيَّ قد أحدث تأثيرًا كبيرًا في جزر الملايو من خلال شرحه رسالة التحفة المرسلة إلى النبيّ التي ألَّفها النابلسيُّ، وأسهم الكورانيُّ في نشر أفكار ابن عربيّ في جزر جنوب شرق آسيا.

ومن جهةٍ أخرى، جرَتْ سجالاتٌ مُتعدِّدةٌ بين هاتينِ المدرستينِ النَّقْشَبَنْدِيَّتَين والمدرسة النَّقْشَبَنْدِيَّة في الهند وعلى رأسها "مجدِّدُ الألف الثاني" أحمد

(1) راجع حول مدرسة المدينة دراسة الباحثة الإيطالية صاموئيلا باغاني ضمن تحقيقها لرسالة "نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم" للشيخ عبد الغني النابلسي. المنشورة في مجلة دراسات نابولي الشرقية والمعهد الإيطالي للدراسات الأفريقية والشرقية، نابولي 2003.
Samuela Pagani, *Il rinnovamento mistico del'Islam, Un comment di 'Abd al-Gani al-Nabulusi a Ahmad Sirhindi*, Napoli 2003, p.34-47.

النَّرْهِنْدِيّ الذي بدأ أكبريًّا وانتهى بالتفريع على وحدة الوجود مُبتكرًا المذهب البديل وهو "وحدة الشهود" المشهور.

ولا ننسى هُنا أهمّيّة ابن عربيّ في الفكر الشيعيّ المُتأخّر ابتداءً من السيّد حيدر آملي وشرحه لفصوص الحكم وملّا صدر الدين الشيرازيّ الذي أدمج في فلسفته العناصر السينويّة والإشراقيّة وفلسفة الوجود عند ابن عربيّ. وأغلب هذه الدراسات يعود فضلُ ترويجها إلى المُستشرق الفرنسيّ هنري كوربان.

بكري علاء الدين
دمشق - نيسان 2016

مقدّمةُ التحقيق

أثارَت نصوصُ ابن عربيّ (ت. 638/ 1240)، ولا سيّما فُصوصُ الحكم، عاصفةً كبيرةً من النقد، وفي الوقت نفسه حفّزَت الكثير من الشرّاح والمُعلّقينَ على دراستها وشرحها ومُحاولة تقريب معانيها إلى القُرّاء.

وكان نقدُ ابن تيميّة (ت. 728/ 1328) هو الأبرز في تاريخ الانتقادات التي وجّهَت إلى ابن عربيّ، إذ يُعَدُّ النقدَ المنهجيّ الأوّلَ الذي شكّل نموذجًا لمُعظَم من جاء بعدَهُ. وإذا كانَ القرنُ السابعُ الهجريُّ/ الثالث عشر الميلاديُّ قد شهد نحوَ عشرة نصوصٍ مطوّلةٍ في الرّدّ على ابن عربيّ فإنّ العددَ ازدادَ في القرن التاسع الهجريّ/ الخامس عشر الميلاديّ ليبلُغَ تسعة عشر نصًّا نقديًّا. هذا دون الإشارة إلى الفتاوى التي يصعب إحصاؤها والتي تتعلّق بابن عربيّ وبتلاميذه[1]. وقد أوردَ عثمان يحيى أسماء 33 كتابًا في الدفاع عن ابن عربيّ و34 كتابًا في الردّ عليه، فضلًا عن 138 فتوى صدرت بحقّه. ويُشارُ إلى أنّ الكتبَ المؤلّفةَ ردًّا على ابن عربيّ أو دفاعًا عنهُ والفتاوى التي تتعلّق به يفوقُ عددُها كثيرًا ما أورده عثمان يحيى. ففي القرن العاشر الهجريّ/ السادس عشر الميلاديّ أوردَ السخاويُّ (ت. 902/ 1497) في كتابه **القولُ المُنبي في أحوالِ ابنِ عربيّ** ما يزيد على 300 فتوى تتعلّق بابن عربيّ، مع مُلاحظة أنّ الجدل بشأنه لا يزال مُستمرًّا حتى اليوم[2].

---

(1) يُمكن الاطّلاع على قائمة أنصار ابن عربي ومُنتقديه في كتاب عثمان يحيى:
Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî; étude critique*, Institut Français de Damas 1964, vol. 1, p.113 and after.

(2) مُعظم الفتاوى التي أوردها عثمان يحيى مأخوذه من كتاب **القول المنبي** للسخاوي، والذي ينتهي عند سنة 896هـ وقد ذكر هنري كوربان في مقدمته للطبعة الثانية من كتابه **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي** أنّ هُناك العديد من الأعمال المُتعلقة بابن عربي في -

ويُشكّلُ نصُّ محمد بن رسولِ البَرْزَنْجِيّ (ت. 1103/ 1691) المُحقَّقُ هُنا إسهامًا في تاريخ الجدل المُستمرِّ بشأن الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربيّ خُصوصًا، وخطوةً في دراسة تطوُّر الفكر الإسلاميّ بعد مرحلته الكلاسيكيَّة عُمومًا. فهو دفاعٌ مُنظَّمٌ ومنهجيٌّ عن أفكار ابن عربيّ وردٌّ على مُنتقِديهِ يتناول جميع الانتقادات واحدًا بعد الآخَرِ، وتمتدُّ النقاشاتُ فيه لتشملَ طيفًا واسعًا من المسائل العقديَّة والفقهيَّة والصوفيَّة والفلسفيَّة. فهذه النقاشاتُ التي تتناول فكر ابن عربيّ وأتباعه كالصدر القونويّ والقاشانيّ والجَنْديّ والجامي وغيرهم من أتباع ابن عربيّ تُشكّل مصدرًا مُهمًّا للفكر الإسلاميّ وتطوُّره بعد نهاية المرحلة الكلاسيكيَّة مع ابن رشدٍ أو مع نصير الدين الطوسيّ وفخر الدين الرازيّ. إذ يتناول النصُّ المُحقَّقُ هُنا مُجملَ المسائل الفلسفيَّة والعقديَّة التي تداخلت مع الكثير من الأفكار الصوفيَّة والكلاميَّة في أعمال المُتأخرينَ مثل التَّفْتَازانيّ والجُرْجانيّ والدوانيّ.

وقد بدأتْ مع دخول السلطان سليم إلى القاهرة في عام 922/ 1517 مرحلةٌ جديدةٌ من السجالات، إذ طلب من أحد العلماء أن يكتب له رسالةً تتعلَّق بابن عربيّ وما يُثار بشأنه من نقاشاتٍ وخلافاتٍ تصلُ إلى درجة تكفير بعضهم له، ورَفعِ بعضٍ آخَرَ لَهُ إلى أعلى درجات الولاية. وفي أوَّل الأمر، كُتِبَ هذا النصُّ باللغة الفارسيَّة بناءً على طلب السلطان سليم، وبعد نحو قرنٍ ونصف قرنٍ طلب بعض التلاميذ في المدينة المنوَّرة من أحد عُلمائها المُختصِّين بفكر ابن عربيّ، أي البَرْزَنْجِيّ، ترجمة النصّ. فعمل على ترجمة النصّ مع زيادة الشرح والتوضيح والتأييد للحجج والبراهين حتى غدا النصُّ العربيُّ يزيدُ على ثلاثة أضعاف النصّ الأصليّ.

ولا يتَّسِعُ المجالُ لعرض تاريخ الجدل القائم بشأن ابن عربيّ الذي لا يزالُ

- إيران والتي لم يذكرها عثمان يحيى. انظر:

Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris: Entrelacs, 2006, p.19.

مُستمرًّا حتّى الآن، وأكتفي هُنا بالإحالة على دراسة الدكتور ألكسندر كينيش الأكاديميّة التي تناولت المواقف المُختلفة من ابن عربيّ على مدى أربعة قرونٍ بعد وفاته[1].

أبو الفتح الكازرونيّ المكّيّ وكتابُهُ الجانبُ الغربيّ في حلّ مُشكلات الشيخ محيي الدينِ ابنِ العربيّ:

يقول البَرْزَنْجيُّ في مُقدّمة الجاذب الغيبيّ إلى الجانب الغربيّ إنّه في عام 922/ 1517 أمر السلطان سليم بن بايزيد الشيخ الكازرونيّ المكّيّ أن يكتب أجوبةً عمّا اعتُرِضَ به على حضرة الشيخ قُدّسَ سرُّهُ وأن يكون بالفارسيّة ليُحيطَ به علمًا، إذ إنّ معرفة السلطان للفارسيّة كانت أفضل من معرفته للعربيّة. فامتثل الكازرونيُّ للأمر وأجاب عن نحو أربعةٍ وعشرين اعتراضًا من أُمّات ما اعتُرِضَ به عليه، وأكملَ عملَهُ الذي سمّاهُ الجانب الغربيّ في حلّ مُشكلاتِ الشيخ محيي الدين ابن العربيّ في 18 من شوّال من عام 924هـ/ 26 من أكتوبر من عام 1518م في مدينة أدرنة[2] عاصمة الخلافة العثمانيّة الأولى.

واختيار السلطان سليم للشيخ الكازرونيّ المكّيّ لكتابة هذه الإجابات يعني أنّ الشيخَ مكّيًّا كان من أبرزَ العلماء المُشتهرينَ بهذا الفنّ، غير أنّ ما يُثير الدهشةَ هو أنّ ما تذكره المصادر التاريخيّة عن هذا الشيخ قليلٌ جدًّا. فلم يُذكَر اسمه في الشقائق النعمانيّة الذي يؤرّخ لعلماء الدولة العثمانيّة ولا في مُعظم كتب التواريخ والطبقات. وكلُّ ما نجده معلوماتٌ يسيرةٌ لا تتجاوز بضعة أسطرٍ تتكرّر في بعض

---

(1) Alexander Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition* (Albany: State University of New York Press, 1999).

(2) أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين مشهور به شيخ مكي، الجانب الغربي في حلّ مُشكلات الشيخ محيي الدين ابن عربي، تحقيق: نجيب مايل هروي، طهران، انتشارات مولى، 1985، ص219. تجدر الإشارة إلى أن الشيخ المكي يكتب في نصه (ابن العربي)، أي مع (أل) التعريف، غير أن الناشر الإيراني أثبت اسم الكتاب على الغلاف (ابن عربي)، وقد تابعناه على ذلك لضرورة التوثيق من الكتاب المطبوع. وأما عنوان كتاب البَرْزَنْجي فقد أوردناه كما أثبته البَرْزَنْجي، أي (ابن العربي).

المصادر، فنجد أنّ حاجي خليفة قد ذكر الشيخَ مكّيًا الكازرونيَّ ضمن شُرّاح **فصوص الحكم** فقال: "وانتصر له الشيخُ المكّيُّ وهو أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبدالله المعروف بشيخ مكّيّ المتوفّى سنة [في حدود 926هـ][1] برسالةٍ فارسيّةٍ سمّاها الجانب الغربيّ في [حلّ] مُشكِلات محيي الدين ابن عربيّ ورتّبها على بابين وخاتمةٍ"[2]. وما ذكره حاجي خليفة كرّره إسماعيل باشا البغداديُّ في **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون**[3]، وفي **هديّة العارفين**[4].

وقد مرَّ أنَّ الكتاب أُلّف باللغة الفارسيّة، وقد نُشر النصُّ الفارسيُّ مُحقَّقًا على ثلاث نسخٍ. وللكتاب ترجمةٌ عثمانيّةٌ تمّت في سنة 1148/ 1735 بعنوان **الفضل الوهبيّ في ترجمة الجانب الغربيّ في حلّ مُشكلات الفصوص لابن عربيّ** وقد نُشِرَت باللغة التركيّة في عام 2004. غير أنَّ ما ورد في تقديم كلا التحقيقين لا يُقدّم مزيدًا من المعلومات عن شخصيّة مؤلّف هذا العمل.

وفي نهاية نصّنا المُحقَّق هُنا نجد أنَّ الشيخَ مكّيًا يذكر اسمه على النحو الآتي: "الفقير الترابيُّ مُصنّف هذا الكتاب أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد ابن حميد الدين عبد الله الصدّيقيُّ المشهور بالشيخ مكّيّ"[5] (مانيسا، ق200ب). وكان المُترجم الى اللغة العربيّة محمد بن رسولٍ البَرْزَنْجيُّ قد قدّمه بقوله: "أبو الفتح فتح الدين محمد بن أبي المعالي مظفّر الدين محمد بن حميد

---

(1) لم يذكر التاريخ في الأصل، أي في كشف الظنون، وأثبتاه من هدية العارفين.

(2) مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وكاتب جلبي، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق شرف الدين يالتقايا، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج2، ص1264.

(3) إسماعيل باشا الباباني البغدادي، **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون**، تحقيق شرف الدين يالتقايا، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج1، ص359.

(4) إسماعيل باشا البغدادي، **هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، إستنبول، 1951، ج2، ص228.

(5) في الأصل الفارسي يرد فقط: العبد الأصغر أبو الفتح ابن مظفر. الشيخ مكي، **الجانب الغربي**، ص219.

الدِّين عبد الله بن سعد الدين الكازرونيُّ المكّيُّ الصدِّيقيُّ الأشعريُّ الشافعيُّ" (مانيسا، ق2أ).

وثمّة مصدرٌ آخر يحوي بعض المعلومات الإضافيّة هو عمل برسلي محمد طاهر ترجمة حال وفضائل شيخ أكبر محيي الدين عربيّ إذ ينسب المؤلِّفُ شرحًا لـ فُصوص الحِكَم إلى الشيخ مكّيّ، ويذكر أنّه أحد تلاميذ مولانا عبد الرحمن الجامي(1). وهذا الشرح الذي يذكره برسلي لم يَرِد في كتاب عثمان يحيى على الرغم من أنّه ذكر له عملاً آخر عنوانه عينُ الحَياة في معرفة الذاتِ والأفعالِ والصِّفات(2). وهذا العمل للشيخ مكّيّ يُقدّم معلوماتٍ مهمّةً عن حياته وطلبه للعلم وتلمَذّتِهِ لِعبد الرحمن الجامي.

وقبل عرض ما وجدناه من معلوماتٍ عن حياة الشيخ مكّيّ ورحلاته في طلب العلم، تجدر الإشارةُ إلى أنَّ "الكازرونيّ" اسمُ عائلةٍ اشتهرت بالعلم، وهي تعود في أصولها إلى مدينة كازرون في العراق. يقول عبد الرحمن الأنصاريُّ مؤرِّخ العائلات المدنيّة: "نسبة إلى مدينة كازرون المشهورة بأرض العراق، وهذا بيتٌ كبيرٌ وبالعلم والدِّين شهيرٌ. وينتسبون إلى سيِّدنا عبد الله بن الزبير رضي الله عنه. وكان وصولهم إلى المدينة المنوّرة في القرن الثامن. وقد ترجم كثيرًا منهم المؤرِّخون كالحافظ السخاويّ وغيره. وقد انقرض هذا البيت بموت العلّامة الخطيب والإمام الشيخ عبد الرحمن الكازرونيّ الشافعيّ في سنة 1115"(3).

ويُشكّل مخطوط توبكابي بنسختيه (1549) (1575) أهمُّ مصدرٍ عن حياة الشيخ مكّيّ حتى الآن على الرغم من أنَّ نُسختَي المخطوطِ لا تذكران تاريخ

(1) Bursali Mehmet Tahir, *Terceme-i ḥāl va fezāil-i Shaykh-i Ekber Muḥyiddin Ibn 'Arabī*. [*Tarjamat ḥāl wa faḍā'il shaykh akbar Muḥyī al-Dīn 'Arabī*] (Dār Sa'ādāt: 1329 AH), 24.

(2) Osman Yahya. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī; étude ecritique* (Damas: Institut Français de Damas, 1964), vol. 1, 119.

(3) عبد الرحمٰن الأنصاري، تحفة المحبين والأصحاب في معرفة ما للمدنيين من أنساب، تحقيق محمد العروسي المطوي، تونس، المكتبة العتيقة، 1970، ص410.

ولادته أو وفاته. وسأكتفي هُنا بالإشارة إلى الجوانب المُتعلّقة بحياته في هذا العمل دون الدخول في إشكالات المخطوطين ومضمونهما[1].

يذكر الشيخ مكّيٌ أنّه كان كثير الفحص عن معاني الفُصوص والفُتوحات حتّى التقى شيخًا مغربيًا لازمه مُدّةً قصيرةً، ثمّ ارتحل بعد ذلك من مكّة إلى مصر ومنها إلى الخليل ثمّ القدس، ليُلقي بعدها عصا الترحال في دمشق لبعض الوقت مُلازمًا مقامَ ابن عربيّ. ووصفَ الشيخُ مكّيٌ هذه الرحلةَ بقوله: "فأقمتُ عند مزار الشيخ الأكبر محيي الدين وتوجّهتُ إلى الله في تحصيل هذا الدرّ الثمين، ثم طالعتُ الفُتوحات المكّية وما تيسّر تحصيلُهُ من المصنّفات المُحيويّة. ففتح الله عليّ بشيءٍ من أذواق الخصوص في الفُتوحات والفُصوص" (متحف توبكابي بإستانبول 1549، ق2ب). ثم ارتحل بعدها إلى تبريز ولازم أحد مشايخ الصوفيّة هُناك أربعة أعوام. وإن لم يذكر اسم هذا الشيخ في هذا العمل فقد ورد في كتاب الجانب الغربيّ (ص209)، وكذلك في الجاذب الغيبيّ (مانيسا، ق18أ) اسم أحد مشايخه في تبريز وهو السيّدُ أحمد الدربنديُّ المشهور بالسيد لاله، فلعلّهُ هو. وبعدها ارتحل في خراسان حتى وصل إلى هراة حيث لازم عبد الرحمن الجامي (ت. 898/ 1492) وأخذ الطريقة النَّقْشَبَنْدِيَّة على يديه، إذ يقول: "لمّا أكرمني الله سبحانه بلثم تراب أعتاب سيّدي الإمام العارف مجمع الحقائق والمعارف قدوة الموحّدين وعمدة السالكين... مولانا نور الملّة والشريعة والطريقة والحقيقة والدِّين عبد الرحمن الجامي، روّح الله روحه وزاد فتوحه، ولازمته ملازمة المُريدين. وأقمت بفناء حضرته إقامة الطالبين وسمعت عليه نصف شرحه الذي

(1) أودّ الإشارة إلى أن المخطوطين شبه مُتطابقين في مضمونهما إلّا أنّهما يختلفان في بعض تفاصيل المقدمة، فأحدهما مُهدى إلى السلطان الأشرف قانصوه الغوري، آخر سلاطين المماليك في مصر، والثاني مُهدى إلى السلطان بايزيد العثماني. ونعلم أن الشيخ مكي توجّه إلى القاهرة، فهل فشل في الوصول إلى السلطان الأشرف فأرسل كتابه إلى السلطان بايزيد أو توجّه إليه؟ وأيضًا فإنّ عنوان المخطوط الأول هو عجالة الوقت وهذا عنوان شرح الفصوص الذي ذكره برسلي، وكتب تحت العنوان: مختصر عين الحياة، ولكن كيف يكون عين الحياة مهدى للسلطان بايزيد ومختصره مهدى للسلطان قانصوه الغوري؟ وهناك إشكالات أخرى بحاجة للمزيد من البحث.

علّقه على الفُصوص وجعله لمعانيه كالنصوص وأخذت عنه طريقة النَّقْشَبَنْدِيَّة والسلسلة الصدّيقيّة" (توبكابي 1549، ق2أ).

وبعد وفاة عبد الرحمن الجامي رحل الشيخ مكّيٌّ إلى بلاد السند والهند، وتجوّل هُناك مُدَّةً ثمّ عاد إلى مكّة، دون أن يحدّد أيَّ تاريخٍ في وصفه لهذه الرحلة، إذ يقول واصفًا إيّاها: "وكانت هذه الرحلة بكرمل[ـه] سببًا للاستفادة من جماعةٍ من علماء النظر والانخراط في سلك أرباب الفكر من الفلاسفة والمُتكلّمين والفقهاء والمُحدّثين لو لوّحتُ بذكرهم وما اقتبسته من نورهم لطال الكلام في هذا المقام" (توبكابي 1575، ق6ب-7أ). واستغرقت هذه الرحلة عشرين سنةً من حياة الشيخ مكّيّ، إلّا أنّه لم يذكر متى غادر مكّة ولا متى عاد إليها، إلّا ما أشرنا إليه من عودته بعد وفاة الجامي وبعد جولته في بلاد السند والهند.

وعند عودته إلى مكّة عزم على شرح فُصوص الحِكَم، فقد قال: "هذا، ولقد طالما خطر ببالي وخال بخيالي الخالي أن أُنمّق شرحًا على الفُصوص وأشيد مباني معانيه بقواطع النصوص حتى يصير كالبنيان المرصوص، وأتعرّض في كل مسألةٍ من مسائله إلى كلام الحكماء والمُتكلّمين، وأميز كلام الموحدين المُتشرّعين من كلام "الوجوديّة" الملحدين، وأجمع ما ذكره الشيخ في الفُتوحات وأمزجه بما ورد عليّ من السنوحات. غير أنّ الأمور مرهونةٌ بأوقاتها والحاجات متوقّفةٌ على ساعاتها" (توبكابي 1549، ق2ب).

وما إن جمعَ جُملةً من مُقدّمات الشرح حتى تغيّرت الظروف وغلبته المِحَن. وبسبب الظروف الصعبة التي مرَّ بها أخذ عائلته وانتقل إلى القاهرة، ولكن لم تكن الأمورُ في القاهرة أفضلَ حالًا، ولم تتيسّر له كتابة شرحه على الفُصوص، ولذا قرّر أن يكتب كتابًا يتوجّه به إلى السلطان طلبًا لِلمُساعدة: "فلمّا وصلتُ إلى الديار المصريّة ضَلَعَتْ[1] المطيّة وضَعُفَتْ الطويّة، لكثرة الأتباع وقصور الباع

(1) ضَلَعَتْ: مالت وانحنى ظهرها.

وكساد المتاع. فأقمتُ بها مُعتكِفًا وسكنتُ فيها مُتحيّرًا، فخطر بالضمير الضامر أن أجمع كتابًا في علم التوحيد ومعارف أهل التجريد والتفريد، وأوشّحه بمقالات النُّظّار ونتائج الأفكار، ليكون تُحفةً مكّيّةً وطُرفةً فتحيّةً". وذكر أنّه سمّاه عين الحياة في معرفة الذات والأفعال والصّفات (توبكابي 1549، ق4أ). فهل ما جاء في هذا الكتاب هو ما جمعه من موادّ لشرح الفصوص؟ هذا مُحتملٌ، ولا سيّما أنّ العنوان الوارد في (توبكابي 1575) هو كتاب عُجالةُ الوقت أو مُجمَلُ عين الحياة، كتاب أبي الفتح محمد بن مظفر الدين في شرح فُصوص الحِكَم على وجهِ الإجمال في بعضِ ما يَرِدُ على الفُصوصِ من الأقوال.

وربّما أعاد الكازرونيُّ ترتيب موادّه في هذا الكتاب وقرّر تقديمه إلى السلطان قانصوه الغوري ولكنّه لم يتمكّن من ذلك، فعمل على تغيير المُقدّمة وسعى لتقديم العمل إلى السلطان بايزيد، ومن هُنا كانت بداية علاقته بالسلطان سليم بن بايزيد الذي أمره بكتابة الكتاب الذي سمّاه الجانب الغربيّ في حلّ مُشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربيّ والذي ترجمه لاحقًا محمد بن رسولٍ البَرْزَنْجيُّ إلى اللغة العربيّة.

البرزنجيُ وكتابُ الجاذب الغيبيّ إلى الجانب الغربيّ في حلّ مُشكلاتِ الشيخ محيي الدين ابن العربيّ:

يذكر البَرْزَنْجيُّ في بدايات كتابه هذا أنّ بعض الأجلّاء المهرة في العلوم الظاهرة والباطنة ومن المحبّينَ والمُعتقدين لجناب الشيخ طلب منه ترجمة الكتاب لأنّ أهل الحرمين وأكثر بلاد العرب لا اعتناء لهم بلُغة الفرس ولا يفهمون معناها. وفي نهاية العمل (مانيسا، ق201أ) يذكر أنّه انتهى من ترجمته في عصر يوم السبت الثاني والعشرين من شوّال سنة ستٍّ وتسعين وألفٍ في المدينة المنوّرة. وعلى الرغم من حجم الكتاب الكبير، نجدُ البَرْزَنْجيَّ يقول إنّ ترجمة الكتاب أخذت منه نحوَ شهرٍ فقط. ولم يكن عمل البَرْزَنْجيّ مُجرّد ترجمةٍ للكتاب؛ فالنصُّ العربيُّ يبلغ نحوَ ثلاثة أضعاف الأصل الفارسيّ، إذ عمدَ البَرْزَنْجيُّ إلى الشرح والتفصيل وزيادة التوضيح من خلال المصادر والمراجع التي

تشمل طيفًا واسعًا من كتب التصوُّف والعقيدة والفقه والفلسفة وغيرها من مُختلف العلوم العقليّة والنقليّة. وهو يُقرُّ في آخر الكتاب بأنَّ عمله لم يكن مُجرّدَ الترجمة، إذ يقول (مانيسا، ق201أ): "فأخذتُ في تعريبه وتقريره وتغريبه وتنقيره وترتيبه وتكثيره، ولم آلُ جهدًا في تهذيبه وتحريره". لقد استخدم البَرْزَنْجيُّ كلَّ ما سبقه من علومٍ في سبيل توضيح أفكار ابن عربيّ وتأويلها على نحوٍ يُوافقُ الفكر الأشعريَّ، ولذا نجد في صفحات الكتاب أسماء الغزاليّ والفخر الرازيّ والجرجانيّ والتفتازانيّ والدوانيّ وغيرهم من أعلام علم الكلام والفلسفة تتكرَّرُ لتُسهِمَ في توضيح فكر ابن عربيّ ولتضعه ضمن سياق الفكر الإسلاميّ العامّ.

ويَرِدُ اسم المؤلِّف في نهاية هذا العمل على النحو الآتي: أبو عبد الله محمد ابن رسولٍ البَرْزَنْجيُّ الحسينيُّ الموسويُّ. وورد اسمه في كلٍّ من تحفة المحبّين للأنصاريّ وهدية العارفين للبغداديّ وسلك الدرر للمراديّ: محمد بن عبد الرسول البَرْزَنْجيّ. وفي مصادر أُخرى مثل العيّاشيّ في رحلته والعجيميّ في خبايا الزوايا والعجلونيّ في حلية أهل الفضل والكمال يرد الاسم على النحو الآتي: محمد بن رسولٍ البَرْزَنْجيّ، مع مُلاحظة أنَّ المجموعة الثانية هي من المُعاصرين للبَرْزَنْجيّ وممّن اجتمع به. غير أنَّ الأهمَّ هو ما يذكره البَرْزَنْجيُّ نفسُهُ في مؤلّفاته، ففي هذا الكتاب ورد اسمه على النحو الآتي: محمد بن رسولٍ، وكذا في الأعمال الأُخرى المنشورة مثل سَداد الدَّين وسِداد الدِّين في إثبات النجاةِ والدرجاتِ للوالدَين[1]، وفي كتابه النواقض للروافض[2]، وأيضًا في كتابه القول المختار في حديث: "تحاجّت الجنّةُ والنار"[3] نجد أنَّ البَرْزَنْجيّ يذكر اسمه دائمًا

(1) محمد بن رسول البَرْزَنْجي، سداد الدين وسداد الدين في إثبات النجاة والدرجات للوالدين، تحقيق السيد عباس أحمد صقر الحسيني وحسين محمد علي شكري، بيروت، دار الكتب العلمية، 2006، ص327.

(2) محمد بن رسول البَرْزَنْجي، النواقض للروافض، تحقيق محمد هداية نور وحيد، رسالة دكتوراه غير منشورة، السعودية، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، 1992، ص4 من الدراسة.

(3) محمد بن رسول البَرْزَنْجي، القول المختار في حديث تحاجّت الجنة والنار، تحقيق العربي الدائز الفرياطي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2003، ص59.

على النحو الآتي: محمد بن رسول البَرْزَنْجيّ، وهو ما سنتّبعه في عملنا هذا.

وقد وُلد البرزنجيّ ليلة الجمعة في ثاني عشر ربيع الأول من سنة 1040/ 19 من أكتوبر من سنة 1630 ببلدة شهرزور ونشأ بها وقرأ القرآن وبقيّة العلوم على والده ثم قرأ ببلده على جماعةٍ من العلماء مثل ملّا محمد شريف الكورانيّ. ثمّ ارتحل طالبًا للعلم والتقى الكثير من العلماء الذين ذكر الحمويّ بعضهم بقوله: "ودخل همدان وبغداد ودمشق والقسطنطينيّة ومصر وأخذ عمّن بها من العلماء والأعيان وأجازوه. فأخذ بماردين عن أحمد السلاحيّ الماردينيّ، وبحلب عن أبي الوفاء العرضيّ ومحمد الكواكبيّ، وبدمشق عن عبد الباقي الحنبليّ وعبد القادر الصفوريّ، وببغداد عن الشيخ مللج، وبمصر عن شيخنا البابليّ والشبراملسيّ وسلطان المزاحي ومحمد العنانيّ وأحمد العجميّ، وبالحرمين عن الوافدين إليهما كالشيخ إسحاق بن جعمان الزبيديّ وعلي الديبع وعلي العقيبيّ التعزيّ وعيسى بن محمدٍ الجعفريّ وعبد الملك السجلماسيّ ومحمد بن ناصرٍ وغيرهم وعن عليّ بن الجمال وعبدالله باقشير وغيرهما".

فقد ارتحل البَرْزَنْجيّ في بلاد الشام ومصر والدولة العثمانيّة حيث حظي بالقبول وكان يلقّب بـ "شيخ زاده" قبل أن يصل إلى المدينة المنوّرة في عام 1068/ 1658 حيث تزوّج ابنة محمدٍ المغربيّ ودرس مع كلٍّ من صفيّ الدين القشاشيّ وملّا إبراهيم الكورانيّ وغيرهما من العلماء. ويصفه الحمويُّ بأنّه "علّامة المعقول والمنقول وإمام أهل الفروع والأصول الجامع للفنون العلميّة المتضلّع من أذواق السُّنّة النبويّة".

واستقرّ البَرْزَنْجيّ بعد ذلك في المدينة المنوّرة وتصدّر للتدريس، وصار من أعيان البلدة، وهذا سبّب له الكثير من العداوات حتى بلغ العداء له مُحاولة قتله. زِدْ على ذلك أنّ طبعه الحادّ قد زاد من أعدائه، يقول العجيميّ واصفًا طبعه: "وهو حفظه الله تعالى عُمَريُّ المقام لم يترك له الحقُّ من صديق. أنكر على أهل المدينة أمورًا فعادوه حتى تسبّبوا في حبسه وإهانته". وحُبس بعدها مُدّةً من الزمن إلى أن تمكّن من الفرار، إذ توجّه إلى مكّة ومنها صاحَبَ الحاجَّ الشاميّ قاصدًا

القسطنطينيّة. يقول الحموي واصفًا هذه الرحلة: "وكانت له في الروم منزلةٌ عليّةٌ عند كُبرائها لأنّه تكرّر ذهابه إليها. فشكا ما حصل له من أُناسٍ في المدينة عيّنهم وأخرج فيهم أوامر سلطانيّة على ما أراد، ورجع إلى المدينة الشريفة. ومرض قبل وصوله إليها أيامًا ووصل إلى المدينة أوّل النهار وهو مريضٌ ومات ظُهر ذلك اليوم. وأراد الله سبحانه به خيرًا إذ لم يجرِ على يديه أذيّة أحدٍ بها". وكانت وفاته في غرّة محرم سنة 1103/ سبتمبر سنة 1691.

وفي الكتاب الذي يؤرّخ للعائلات المدنيّة يقول الأنصاريُّ: "بيت البَرْزَنْجيّ نسبة إلى برزنجه بلدة مشهورة في بلاد الأكراد"، وهي تقع قريبًا من مدينة السليمانيّة في العراق حاليًا. وتذكر بعض المصادر أنّ نسب عائلة البَرْزَنْجيّ يعود إلى موسى الكاظم، وقد أورد الحمويُّ النسب كاملًا فليُراجَع هُناك. وقد ذكر الحمويُّ أنّ والدته هي الشيخة فاطمة بنت شكر الله بن نور الله الكورانيّة ولها أسانيد عاليةٌ في الحديث.

مؤلفات البَرْزَنْجي:

وللبَرْزَنْجيّ نحوُ ثمانين عملاً، طُبع منها سبعُ رسائلَ. وأورِدُ هُنا قائمةً بأعماله مبتدئًا بالأعمال المطبوعة، ثم بقيّة الأعمال مرتّبةً هجائيًا:

1. الإشاعة في أشراط الساعة، وهو أشهر أعماله وقد طُبع مرارًا.
2. سداد الدين وسداد الدين في إثبات النجاة والدرجات للوالدين.
3. السنا والسنوت في معرفة ما يتعلّق بالقنوت.
4. الصافي عن الكدر فيما جاء عن سيد البشر في القضاء والقدر.
5. القول المختار في حديث: "تحاجّت الجنة والنار".
6. النوافض للروافض وهو مُختصر النواقض على الروافض لميرزا مخدوم.
7. نجاة الهلك في بيان معنى مَالِك المُلْك.
8. أجوبة الحسم في الأسئلة الخمس، جواب عن أسئلة وردت من أهل حمص.

9. إرشاد الأوّاه إلى معنى "من قرأ حرفًا من كتاب الله".
10. إسبال الكساء على عورات النساء.
11. أسدُّ فكر وأسدُّ مشية في إعراب: "أشدُّ ذكرًا وأشدُّ خشية".
12. إضاءة النبراس لإزاحة الوسواس الخناس.
13. اعتراض على صالح بن مهدي المقبلي في "العلم الشامخ في إيثار الحق على المشايخ".
14. الأعجوبة في الأعمال المكتوبة.
15. الإغارة المصبّحة على مانعي الإشارة بالمسبّحة.
16. إلهام الصواب لأولي الألباب.
17. أنهار السلسبيل لرياض أنوار التنزيل، حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي.
18. الاهتداء إلى دفع تعارض حديثَي الابتداء.
19. إيقاظ الأنباه لفهم الاشتباه الواقع لابن نجيم في الأشباه.
20. بغية الطالب لإيمان أبي طالب.
21. التأييد والعون [للقائلين بإيمان فرعون].
22. التحرير الجدير لجناب القاضي مير.
23. تحصيل الأعمال بتعريف العمال مصرف بيت الأموال.
24. الترجيح والتصحيح لصلاة التسبيح.
25. الترغيم والترخيم في اسم الله الجليل الكريم.
26. الترغيم والترخيم لمنكر التعظيم والتفهيم.
27. تصقيل لوح الإيمان بتنزيه عرش الرحمن.
28. الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي في حلّ مُشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي.
29. الجمعة.

30. جنات لدن في جنات عدن.

31. خالص التلخيص، مُختصر تلخيص المصباح.

32. دفع التعويل على نفع التأويل.

33. رجل الطاووس في شرح القاموس للفيروزآبادي.

34. رسالة في الجهر بالبسملة في الصلاة.

35. رسالة في رفع السبابة.

36. رفع الاشتباه عن كلام الأشباه.

37. رفع الإصر عن كونه صلى الله عليه وسلم لم ينطق بالشعر.

38. رفع اللَّبْس عن ترك مسح الرأس من أحد وضوءات الخمس.

39. السيل في إعراب "حسبنا الله ونعم الوكيل".

40. السيف الصقيل في أذكار القول الثقيل.

41. السيف المسلول على قاضي رسول.

42. شرح ألفية المُصطلح للسيوطي.

43. شرح الخارق وجرح المارق.

44. الصارم الهاشم لدماغ محمد هاشم.

45. الضاوي على صبح فاتحة البيضاوي.

46. الضوء الوهاج في قصة الإسراء والمعراج.

47. طم السيل على حاطب ليل.

48. العافية شرح الشافية (لم يتمها).

49. العُقاب الهاوي في البحث مع الشاوي. وتسمى: العُقاب الهاوي على الثعلب الغاوي، والنشّاب الكاوي للأعشى الغاوي، والشهاب الشاوي للأحول الشاوي.

50. عين التسنيم في حكم التصلية والتسليم.

51. غاية الاعتذار في الجمع في الحضر لذوي الأعذار.
52. غاية الاهتمام بتفسير ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ﴾.
53. فتح البر في شرح المحرر للرافعي.
54. الفصول في ترجمة عبد الرسول [والده].
55. فلق الصبح في الحسن والقبح.
56. الفوز والظفر بفهم آيات الوصية في السفر.
57. قدح الزند في رد جهالات أهل سرهند. وسيرد لاحقًا أنّ البَرْزَنْجِي كتب عشر رسائل بالعربية والفارسية للرد على السرهندي.
58. القسط الميزاني في بيان إحصان الزاني.
59. القصيدة البلغارية.
60. قضاية العابد في مختصر هداية الراشد.
61. القول السديد في وجوب رسم الإمام والتجريد.
62. القول المختصر في ترجمة ابن حجر.
63. القول المرضي في الفرق بين الصلاة والسلام والترضي.
64. القول المعول فيمن هو بمسجد المدينة الراتب الأول.
65. الكواكب المضيئة في شرح بعض أبيات الجزرية.
66. المُحاكمة بالإنصاف في مُخاصمة القاضي والكشاف في تفسير آيتين في سورة النساء.
67. مرقاة الصعود في تفسير أوائل العقود.
68. مزاج الزنجبيل لحياض التأويل للبيضاوي.
69. المُصطبح لإيضاح ألفية المُصطلح.
70. المقالة السنية في توضيح اعتراض الجامي على الخمرية.
71. المناسك في دخان التنباك.

72. الناشرة.

73. نشر اللواء في نصر الأولياء.

74. نصاب الصغار.

75. نصب المجانيق لرفع شُبهة "الغرانيق".

76. نفي الريب فيما ورد من ندب الاكتحال وكراهة نتف الشيب.

77. هداية الراشد إلى كفاية العابد.

78. هداية المريد في التصوف.

ولم يُشكِّكْ أحدٌ في صحّة نسبة كتاب الجاذب الغيبيّ إلى البَرْزَنْجيّ، وجميع المخطوطات مُتّفقةٌ على أنّ المؤلّف هو محمد بن رسولٍ البَرْزَنْجيُّ، مع العلم أنّ إحدى هذه المخطوطات نُسِخَت بيد حفيد ابن المؤلّف الشيخ جعفرٍ البَرْزَنْجيّ مؤلّف المولد المشهور بـ مولد البَرْزَنْجيّ. زِدْ على ذلك أنّ البَرْزَنْجيّ قد أحال على هذا الكتاب في رسالةٍ له مطبوعةٍ هي القَولُ المُختار في حديث "تحاجّت الجنّة والنار"، ففي معرض حديثه عن خلود العذاب يقول: "كما بيّنّا ذلك أتمّ البيان في كتابنا الجاذب الغيبيّ إلى الجانب الغربيّ"[1].

وقد أشرنا سابقًا إلى أنّ أساس هذا العمل هو كتاب الكازرونيّ المكّيّ المُسمّى الجانب الغربيّ في حلّ مُشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربيّ الذي انتهى من تأليفه سنة 924هـ باللغة الفارسيّة بناءً على أمر السلطان سليم. وذكرنا سابقًا أيضًا أنّ عمل البَرْزَنْجيّ لم يكن مُجرَّد الترجمة بل عمد إلى الشرح والتوضيح وتأييد الأدلّة والبراهين بمُختلف المصادر والمراجع حتى غدا هذا العمل موسوعةً تتضمّن مناقشةَ مُعظم المسائل الصوفيّة والكلاميّة والفلسفيّة. زِدْ على ذلك أنّ البَرْزَنْجيّ قد عاد إلى جميع مؤلّفات ابن عربيّ التي استخدمها

(1) محمد بن رسول البَرْزَنْجي، القول المختار في حديث تحاجّت الجنة والنار، تحقيق العربي الدائز الفرياطي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2003، ص46.

الكازرونيّ وأورد الاقتباسات على نحوٍ مُطوّلٍ ومُفصّلٍ، وأورد ما يُناسبها ممّا ذكره ابن عربيّ في أماكن أخرى من مؤلّفاته. على أنّ عمل البَرْزَنْجيّ لم يَخْلُ من انتقاد الكازرونيّ والردّ عليه في بعض المواضع.

وصف المخطوطات

استند تحقيق هذا الكتاب على أربع مخطوطات؛ الأولى منها: كُتبت في حياة المؤلف، والثانية: كُتبت بيد حفيد ابن المؤلف، والثالثة: نُسخت من قبل أحد تلاميذ المؤلف وتمّتْ مُراجعتها من قبل ناسخ مُحترف مُتمهّر في نسخ مُصنّفات ابن عربي وعليها حواش قيّمة. وأمّا الأخيرة فهي حديثة تعود إلى القرن العشرين، ولها قيمة تاريخية كمثال على استمرار تقاليد السماع والإجازات حتى عصرنا الحالي.

إضافة لهذه النسخ الأربع التي سيرد وصفها بالتفصيل وفي المراحل المُتأخرة من إخراج الكتاب توصّلت إلى نسختين أخريين وعند دراستهما تبيّن أنّهما مُتأخرتان ولا تحويان أيّ حواش أو مُلاحظات أو تملّكات ذات قيمة تستدعي مُقارنتهما مع بقية النسخ وإثبات الاختلافات، ولذا اكتفينا بالإشارة إليهما هُنا[1].

1. مخطوط مجموعة مانيسا Manisa il Halk Kütüphanesi 45 HK 6230 في مدينة مانيسا بتركيا، ورمزت له بالحرف (ت)

نُسخ هذا المخطوط في حياة المؤلف وفي المدينة المنورة حيث كان يعيش المؤلف وقوبلت على نسخته ممّا يجعلها بقيمة نسخة المؤلف نفسها. ورد في مُقدّمتها: الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي تأليف سيدنا السيد السند العالم المُحقّق المُعتمد، السيد محمد بن رسول البَرْزَنْجي ثمّ المدني أبقاه الله في عافية تامة ونفعنا به وبعلومه.

(1) نسخة راغب باشا بإستنبول 654، وليس عليها تاريخ نسخ وإن كان من المرجح أنّها قد كُتبت في أواخر القرن الثاني عشر الهجري، الثامن عشر الميلادي. ونسخة في جامعة الإمام سعود بالرياض برقم 1109، وهي منسوخة في سنة 1306هـ.

وفي آخر النسخة ورد اسم الناسخ وتاريخ النسخ:

- وقال كاتبه محمد بن عبداللطيف الجاوي البنتني: قد منّ الله علينا بكتابته واستفدنا منه كثيرًا والحمد لله رب العالمين.

- وقد كملت الكتابة ليلة الجمعة 24 محرم مُفتتح سنة 1097 برباط سيدنا علي رضي الله عنه وعن كل الصحابة أجمعين بظاهر المدينة المنوّرة على خير ساكنها أفضل الصلاة والسلام عدد خلق الله العلام.

وورد أيضًا في آخر ورقة: **بلغ مقابلة على أصله على يد مؤلفه.**

- ختم دائري مفاده: وقف الحاج سليمان المدرس...

تتألف هذه النسخة من 212 ورقة، وكل صفحة تتألف من 25 سطرًا، وما يُقارب 11 إلى 12 كلمة في السطر الواحد.

في بداية المخطوط هُناك فهرس عشوائي لبعض موضوعات الكتاب وقد استفدنا منه في ذكر العناوين الفرعية.

العناوين الرئيسية وبعض الكلمات المفتاحية كُتبت باللون الأحمر.

الخط "نستعليق" عثماني مع بعض تأثيرات "شكسته".

وقد اعتمدت هذا المخطوط على أنّه النسخة الأم.

2. مخطوط مجموعة هدائي أفندي Hüdayi Ef 506 في مكتبة حاجي سليم آغا بإستانبول، ورمزت له بالحرف (هـ)

لهذا المخطوط أهمّية كبيرة كونه نُسخ على يد حفيد ابن المؤلف وهو عالم له مكانته أيضًا. ورد في آخره (ق247أ) "بلغ مقابلة من أول الكتاب في الخامس من جمادى الأولى سنة 68 [11] كتبه جعفر بَرْزَنْجي حفيد المصنف".

والناسخ هو السيد جعفر بن حسن بن عبدالكريم بن محمد بن رسول البَرْزَنْجي. ولد في المدينة (1128/ 1714) وتوفي فيها في (1177/ 1764). له العديد من المصنفات أشهرها المولد النبوي المعروف باسم مولد البَرْزَنْجي.

في صفحة الغلاف نجد عنوان العمل: **الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي**. وبأسفلها كتب اسم المؤلف: محمد بن رسول البَرْزَنْجي.

يتألف هذا المخطوط من 250 ورقة، وفي كل صفحة 25 سطرًا، وبكل سطر حوالى 11 كلمة.

الخط نسخ واضح.

وهذه النسخة مُقابلة وعليها بلاغات كثيرة إذ ترد كلمة "بلغ" في العديد من الصفحات من بداية المخطوط حتى آخره.

العناوين الأساسية وبعض الكلمات المفتاحية كُتبت بالأحمر. وبعض العبارات المُهمّة وضع أعلى منها سطر باللون الأحمر.

3. مخطوط مجموعة لا له لي Laleli, 1352 في المكتبة السليمانية بإستانبول، ورمزت له بالحرف (س)

هذه النسخة مُقابلة على نسخة أُخرى بشكل كامل وتحوي بعض الهوامش والمُلاحظات بالغة الأهمية.

كُتبت بخط نسخ. لم يرد اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ في هذا المخطوط، إلّا أنّا نقرأ في بداية المخطوط، تأليف أستاذنا السيد العلامة... ممّا يُشير إلى أنّ الناسخ هو أحد تلاميذ البَرْزَنْجي. وما يزيد من أهمّيتها أنها كانت في ملكية إبراهيم الحلبي، كما هو وارد في ورقة الغلاف: مِنْ مَنّ مَنْ مَنْ مِنْ فضله على عبده إبراهيم الحلبي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين آمين. وورد في هامش (ق 143أ): "أقول أنا الفقير إبراهيم الحلبي". وخط الحلبي مُختلف عن خط المتن. وقد علّق عليها إبراهيم الحلبي العديد من

الحواشي المُهمّة، وقد أثبتناها جميعًا في هامش النصّ. وهو إبراهيم بن مصطفى الحلبي أحد تلاميذ الشيخ عبد الغني النابلسي (ت. 1143هـ/ 1731م). وأخذ عن جماعة من علماء الحجاز منهم الشيخ طاهر الكوراني ابن ملّا إبراهيم. ويذكر المؤرخ المرادي أنّ الوزير راغب باشا قد كلّفه بمُقابلة نسخ الفتوحات المكية بعد أن أتى بأصلها من قونية وأنّ المقابلات عليها بخطّه. وكان أيضًا أُستاذًا في جامع السلطان سليم بإستنبول وكذلك في آياصوفيا، وقد توفي في سنة 1190/ 1776[1].

يتألّف هذا المخطوط من 261 ورقة، وفي كل صفحة 25 سطرًا، وفي كل سطر حوالى 10 كلمات.

على الغلاف هُناك ختم السلطان سليم.

الناسخ غالبًا ما يكتب الهمزة ياء حتى في مؤلفات ابن عربي مثل كتاب الخزاين ولا يوردها في آخر الكلمة مثل: رؤسا، حكما. غير أننا أوردنا النصّ المُحقّق وفق قواعد الكتابة المُعاصرة.

4. نسخة رياض المالح، ورمزت لهذا المخطوط بالحرف (م)

هذه النسخة حديثة مكتوبة بخط رقعة واضح وجميل وقد ذُكر في بدايتها أنّ القراءة والنسخ بدأتا في عام 1385هـ/ 1965م. وقد استغرق النسخ والقراءة حوالى السّنة إذ ورد في آخر المخطوط أنّ النسخ انتهى يوم السبت في 25 ربيع الثاني 1386/ 23 يوليو 1966. ولهذه النسخة قيمة تاريخية تُثبت استمرار تقاليد النسخ والقراءة والمُدارسة بدمشق رغم ظهور الطباعة منذ زمن بعيد. وقد ورد في نهاية المخطوط بعض أسماء من حضر سماع وقراءة هذا العمل. أوّلهم اسم الناسخ وهو محمد خيرات بن سالم فخري. ومن بين أسماء الحضور الشيخ فايز الكيلاني الذي كان شيخ الطريقة الكيلانية في حماة، وأستاذنا أستاذ علم

(1) المرادي، سلك الدرر، ج1، ص38.

الاجتماع والتصوّف في جامعة دمشق الدكتور عبد الكريم اليافي (1919-2008) رحمهم الله جميعًا.

تتألف هذه النسخة من 447 ورقة مُفردة من القياس الحديث A4، في كل ورقة 22 سطرًا، وفي كل سطر حوالى 12 كلمة.

بدأ المرحوم رياض المالح بمُقارنة هذه النسخة مع نسخة (لاله لي) المذكورة سابقًا، إلّا أنّه لم يتمّ إلّا تسع صفحات من المُقابلة.

وكان المالح في كتابه الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي سلطان العارفين وإمام المُحبّين وبقية المُجتهدين قد ذكر خلال حديثه عن مصادر مؤلفات ابن عربي كتاب الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي وأشار إلى نسخة حديثة غالبًا هي هذه التي نستخدمها هُنا وقال: إنّها منسوخة عن نسخة أقدم منها مملوكة للشيخ محمد فريز الكيلاني شيخ الطريقة الكيلانية في حماة، ولا نعرف عن مصيرها شيئًا.

ناصر ضميرية

مونتريال نيسان (أبريل) 2017

منهجية التحقيق

- هدف أي تحقيق هو إخراج نصّ دقيق أقرب ما يكون إلى نصّ المؤلف، وقد حاولنا قدر المُستطاع الوصول إلى هذا الهدف من خلال استخدام أفضل النسخ الخطية المُتاحة.

- استخدمنا نصّ فصوص الحكم بتحقيق أبو العلا عفيفي لمُراجعة الاقتباسات من فصوص الحكم، وذكرنا حتى الاختلافات بين النصّ المُحقّق وهذه الطبعة. ومن الجدير بالذكر أنّ بعض نصوص البَرْزَنْجي تتفق في بعض الأحيان مع بعض النسخ الأخرى التي ذكرها عفيفي في الهامش، وخاصة النسخة (ب).

- استخدمنا نصّ الفتوحات المكية المطبوع في دار صادر في أربعة مجلدات. وهو النصّ المُصوّر عن طبعة الميمنية بالقاهرة سنة 1329هـ وفي بعض الحالات التي يذكر فيها المؤلف جزءًا من الاقتباس قمنا بإكمال الاقتباس، ووضعنا الزيادة بين معقوفتين [ ].

- في الحالات التي تداخل فيها نص ابن عربي ونص الشارح عملنا على تمييز نص الشارح باستخدام قوسين ( ). وأعدنا التأكيد عدة مرات في الهامش بأن هذه زيادة من الشارح وليست من نص ابن عربي. وفي بعض الأحيان ترد (. . .) داخل اقتباس من ابن عربي، وهي تشير إلى أن نص ابن عربي يحوي زيادات لم يذكرها المؤلف، أي الكازروني أو البرْزَنْجي.

- في بعض الحالات ورد جزء من اقتباس من القرآن الكريم ويذكر المؤلف بعدها عبارة قوله. وفي هذه الحالة أوردنا كامل الآية مع تمييز الزيادة بمعقوفتين.

- قارنّا ما ذكره المؤلف من سلاسل نسب الخرقة لابن عربي مع ما ذكره ابن عربي نفسه في رسالته نسب الخرقة بتحقيق الباحثة الفرنسية كلود عدّاس.

- فمما بمُقارنة نصّ إجازة ابن عربي للملك المظفّر غازي ابن الملك العادل، ملك ميافارقين، مع النسخة المُحقّقة التي نشرها بسام الجابي في كتاب مُستقلّ مع مُصطلحات ابن عربي، بيروت 1990.

- تجدر الإشارة إلى أنّ مُعظم ما ذكره البَرْزَنْجي حول حياة ابن عربي ومؤلفاته مأخوذ، وأحيانًا بشكل حرفي، من كتاب الدرّ الثمين للقاري البغدادي. وقد قارنّا بين النصّين في الهوامش.

- تمّ إيراد جميع الهوامش والمُلاحظات الواردة في حواشي النسخ.

- بعض الأخطاء الطفيفة التي لا تخلّ بمعنى النصّ مثل: (فقال/ وقال)، (ومن/ فمن) لم نثبتها حتى لا يكبر حجم الهوامش أكثر من اللازم. وقد راعينا في التحقيق قواعد الإملاء الحديث دون ذكر ما كانت عليه في المخطوط.

- أوردنا أسماء الكتب الواردة في المتن بخط عريض، إلا في القسم المتعلق بمصنفات ابن عربي، إذ من الجلي أنها أسماء كتب ولا حاجة لتميزها عن سياق النص.

- راجعنا بعض الفقرات من نصّ الكازروني على الأصل الفارسي للتأكّد من دقة الترجمة، مع أنّه يُمكن اعتبار نصّ البَرْزَنْجي تأليفًا يستند إلى نصّ الكازروني أكثر من كونه ترجمة لذلك النصّ.

- خرّجنا أغلب الاقتباسات التي أوردها المؤلف على أصولها المطبوعة، وتجدر الإشارة إلى أنّه في بعض الحالات يُترجم البَرْزَنْجي نصّ ابن عربي من الفارسي، وبعد ذلك يعود ليقتبس النصّ مُباشرة من نصوص ابن عربي، وهُنا تجد التخريج مع النصّ المُقتبس من أصله وليس مع الترجمة.

- الكثير من الاقتباسات التي وردت في الكتاب هي من رسائل وكتب غير منشورة، وقد بذلنا جهدنا في جمع مخطوطاتها وتخريج هذه الاقتباسات. بعض هذه المخطوطات مذكور في قائمة المصادر والمراجع.

- نتيجة كثرة الاقتباسات والنقول وتداخلها وتشعبها عملنا على إضافة اسم المتحدث بعد ورود كلمة: "قال"، أو "قلت"، حتى يسهل متابعة المناقشات ونسبة الأقوال لأصحابها.

- تمّ تخريج كل الآيات القرآنية الواردة في النصّ وأوردنا اسم السورة ورقم الآية في المتن بين معقوفتين.

- تمّ تخريج كل الأحاديث النبوية الواردة في النصّ ضمن فهرس الأحاديث في نهاية الكتاب.

- قمنا بإضافة العناوين الفرعية المُناسبة للموضوع في سبيل توضيح مُحتوى النصّ وتسهيلًا لفهرسة النصّ ومُراجعته.

- تمّ تزويد الكتاب بالفهارس الضرورية في نهاية الكتاب.

وأما الرموز المستخدمة في التحقيق فهي على الشكل الوارد في الجدول التالي

- الرموز المُستخدمة في التحقيق:

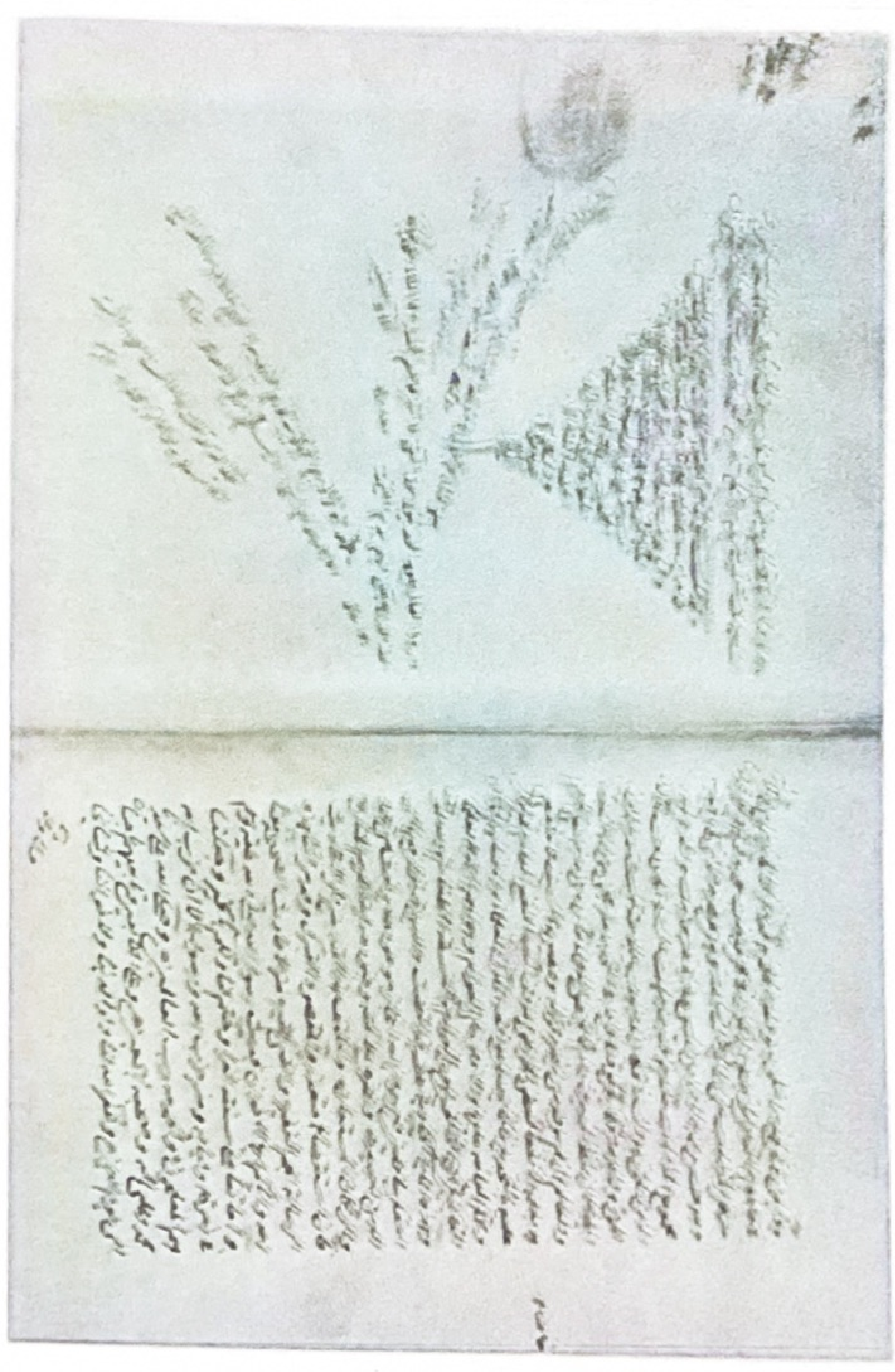
ت	مخطوط مانيسا في مدينة مانيسا بتركيا
س	مخطوط لاله لي في المكتبة السليمانية بإستانبول
هـ	مخطوط هدائي أفندي في مكتبة حاجي سليم آغا بإستانبول
م	مخطوط رياض المالح
[ق. . .]	أي إن ق تشير إلى رقم الورقة، فمثلًا [22أ] تشير إلى بداية الورقة 22 من الجهة اليسرى. رمزنا لبداية الورقة على الجهة اليسرى من اللّوحة بـ [ق أ]، ولبداية الورقة على الجهة اليمنى بـ [ق ب]. . .
« »	اقتباس من ابن عربي حصرًا
[ ]	إضافة غير موجودة في النصّ الأساسي
( )	لتمييز شرح المؤلف عن اقتباسه من ابن عربي، أو لتمييز مقطع غير موجود في إحدى النسخ
" "	اقتباس من نص ليس لابن عربي، أو لتحديد المُصطلح الفنّي أو اسم علم أو مكان أو عنوان كتاب
. . .	إشارة اختصار تدلّ على نصّ محذوف من الأصل
((. . .))	حديث نبوي

صور المخطوطات المستخدمة في التحقيق



الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي
تأليف سيدنا السيد السند العالم المحقق
المعتمد السيد محمد بن رسول
البرزنجي ثم المدني أبقاه
الله في عافية تامة
ونفعنا به و
بعلومه

النسخة (مخطوط مانيسا: ت) ورقة الغلاف

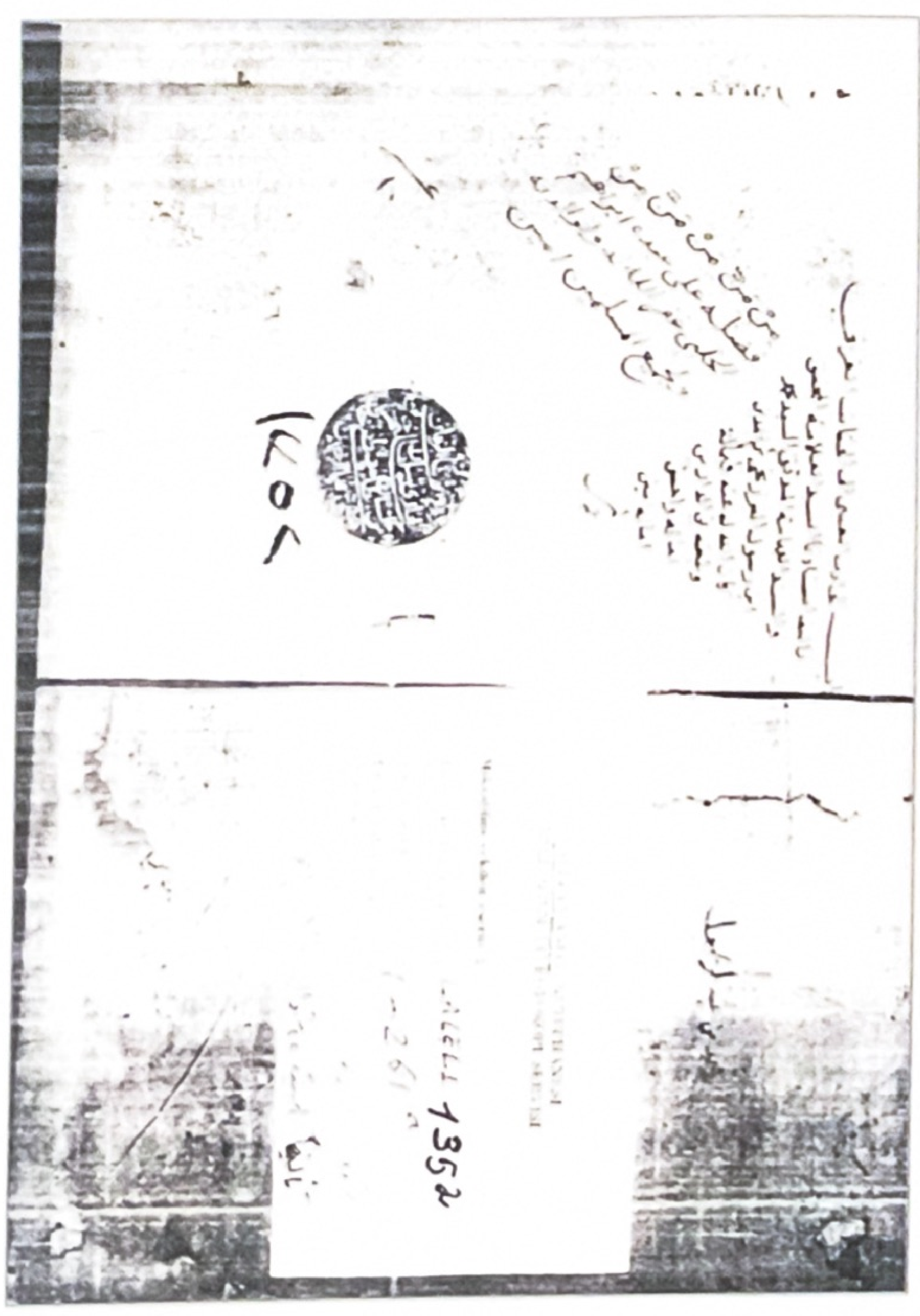


النسخة (ت) الورقة الأخيرة

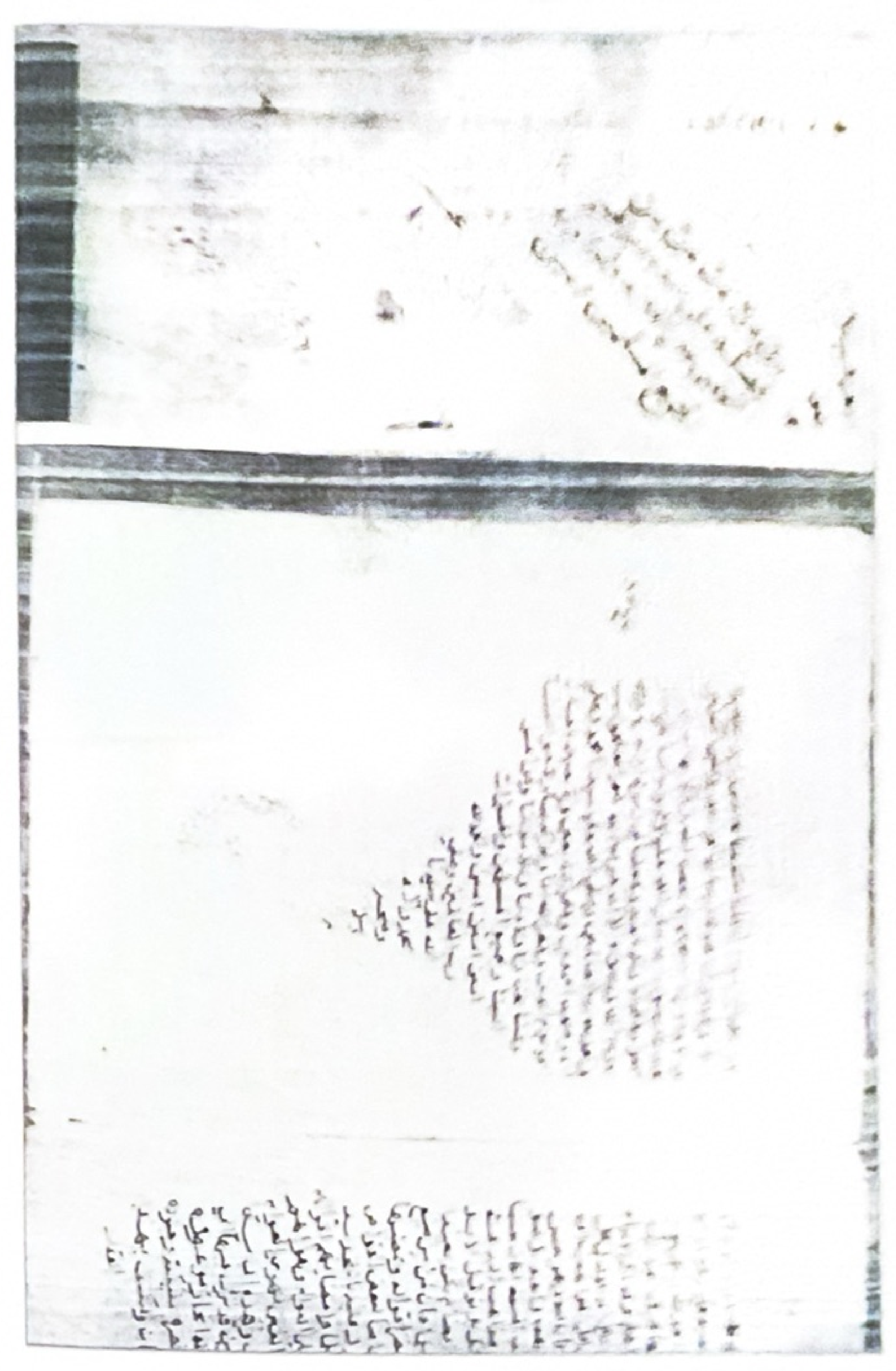
النسخة (مخطوط هدائي أفندي: هـ) الورقة الأُولى



النسخة (هـ) الورقة الأخيرة



النسخة (مخطوط لاله لي بالمكتبة السليمانية: س) ورقة الغلاف



النسخة (س) الورقة الأخيرة

الجاذب الغيبي الى الجانب الغربي تصنيف علامة
الزمان [illegible] وحيد العصر [illegible]
[illegible] السيد الشريف
محمد بن رسول البرزنجي
العلوي الحسيني
[illegible]
نفعنا الله
[illegible]
٢٢
٢
كتبه بخطه الفقير اليه تعالى محمد [illegible] عام ١٢٨٥ [illegible]
[illegible] ١٩٦٠ [illegible]

[illegible]

النسخة (مخطوط محمد رياض المالح: م) ورقة الغلاف

انتهى حزب الصراحم المذكور والحمد لله رب العالمين وصلى
الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وعلى التابعين
لهم بإحسان إلى يوم الدين وغفر الله
لنا ولوالدينا ولإخواننا ولمشايخنا
ولأولادنا ولمن له حق علينا
ولمن أحسن إلينا ولجميع
المسلمين والمسلمات
آمين آمين
والحمد لله
رب العالمين

قلت أنا الفقير إلى الله تعالى محمد خيرات بن مسلم خزرجي قد
فرغت من نسخ هذا الكتاب عصر يوم السبت الحادي من ربيع الثاني
عام ١٣٨٦ من هجرة سيدنا ومولانا وخاتم الأنبياء والمرسلين محمد
صلى الله عليه وسلم الموافق الثالث والعشرين تموز عام ١٩٦٦
من ميلاد السيد المسيح عليه وعلى سائر الأنبياء والمرسلين الصلاة
والسلام سائلاً المولى العفو والعافية وحسن الختام وسائلاً
الله عز وجل أن يغفر لي ولوالدي وأن يرحمهما كما ربياني صغيراً
والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي والكوكب الدري [redacted] وقد
قابله الحبيب لزمن عبد الحسيب حمدي بحضور العبد المؤمنين الشيخ عزيز الكيلاني
وأبي الفوارس والدكتور عبد الكريم اليافي وأحمد السيلاوي وصبحي القصاب وحسن
القضماني وعبد الرؤوف وحكمة أبو جيب وعمر البزازي وأحمد
... صلاح الدين القدسي وأحمد الخاني وغيرهم من الإخوان الأشراف
جعلهم الله من ورثة جنة النعيم ورضي عنهم ورضوا عنه إنه
السميع المجيب رب العرش القديم وعلى نبيه محمد أفضل الصلاة والتسليم

النسخة (م) الورقة الأخيرة

[١ظ] / الجاذِبُ الغَيْبِيّ إلى الجانِبِ الغَرْبِيّ

تأليف سيدنا السيد السند العالم المُحقّق المُعتمد

السيد محمد بن رسول البَرْزَنْجي ثمّ المدني

أبقاه الله في عافية تامّة ونفعنا به وبعلومه

[4/ب]

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمد لله الأول القدوس العزيز الغفور، الباطن القيوم الغني الشكور، الظاهر الخالق المصوّر النور، الآخر الوارث الذي إليه ترجع الأمور، وكشف الحجاب لأوليائه عن جلية الأمور، وشرح منهم بنور معرفته الصدور، فاستعدّوا لنقلته بالإنابة إلى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور، واستمعوا خطاب ﴿فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور﴾ [لقمان 33]، [فاطر 5].

والصلاة والسلام على عبده محمد الرسول، بدر النجوم وشمس البدور، المبعوث رحمة لبيان كلّ منهي ومأمور، المنزل عليه: ﴿[وما يستوي الأعمى والبصير،] ● ولا الظلمات ولا النور ● ولا الظل ولا الحرور﴾[2] [فاطر 19-21]، المخاطب بقوله تعالى: ﴿وما أنت بمسمع من في القبور﴾ [فاطر 22] صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه الذين تبوّءوا من الجنان[3] القصور، وتزوّجوا من الحسان الحور، صلاة وسلامًا دائمين إلى يوم ينفخ في الصور، وفي يوم الدين والبعث والنشور.

وبعد، فإنّ الله تعالى لمّا[4] أكمل لأوليائه الإرث النبوي المحمدي، صلى الله عليه وسلم، وكان من مقتضى ذلك الإرث أن يُسلّط عليهم من ينكر عليهم

---

(1) في (س): بسم الله الرحمن الرحيم، وبه الإعانة.
(2) في جميع النسخ وردت بهذا الشكل: "ولا تستوي الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور".
(3) في (هـ): الجنة.
(4) في (س): فإنّ الله أكمل.

ويؤذيهم، وعلى قدر كمالهم يكون ابتلاء[1] حالهم. وكان الإمام الوارث الخاتم، من[2] سلالة طيّ من آل حاتم، ذو القَدم الراسخ، والقلم الناسخ، والعلم الشامخ، سيدنا ومولانا محيي الدين محمد بن علي بن العربي، أكملَهم عرفانًا، وأوسعَهم إيمانًا، وأرجحَهم ميزانًا، وأتمَّهم بيانًا، وأفصحَهم لسانًا، وأرفعَهم مكانًا، وأعلاهم شأنًا؛ لا جرم كان المُنكرون عليه أكثر، وأشدّ وأظهر. فاعترضوا عليه بمبلغ علمهم أمورًا، واشتغلوا بسبّه وتكفيره دهورًا، وما ازداد بذلك إلّا ظُهورًا: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ﴾ [التوبة: 32] ويزيد عليه نورًا. فأيقظ الله في كل عصر علماء ربانيين يذبُّون عنه، ويستفيدون منه، ويوضّحون مرامه، ويرفعون مقامه، ويشرحون كلامه.

[2ظ] / وكان من[3] جُملة أولئك العالم الفاضل المُفيد المجيد أبو الفتح فتح الدين محمد بن أبي المعالي مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبد الله بن سعد الدين الكازروني المكي الصدّيقي الأشعري الشافعي، روّح الله روحه، وأجزل في الآخرة فتوحه.

[السلطان سليم يأمر بكتابة أجوبة عمّا اعترِض به على الشيخ]

فإنّه لمّا فتح السلطان المرحوم سليم بن بايزيد بن محمد مصر في عام اثنين وعشرين وتسعمئة ودخلها[4]، رحل إليه من مكة واجتمع به، وعَظُمَ قَدْرُهُ عنده. وكان السلطان المذكور مُعتقدًا للأولياء عمومًا، ولجناب الشيخ خصوصًا، وهو الذي أظهر قبره بصالحية دمشق، وبنى عليه قبة، ورتّب فيها تدريسًا، وأجرى عليه أدرارًا.

وكان آباؤه من قبله مُعتقدين للأولياء، فأمر [السلطان سليم] الشيخ المذكور

(1) وردت في (س) ابتدا، وذكر في الهامش: لعله ابتلا، وفي (م) ابتلا.
(2) وردت في (س) فقط.
(3) في (س) ومن.
(4) دخل السلطان سليم دمشق في رمضان من عام 922هـ/ سبتمبر 1516م، وفي صفر من عام 923هـ/ شباط 1517م دخل القاهرة.

أن يكتب أجوبة عما اعْتُرِضَ به على حضرة الشيخ قدّس الله روحه، وأن يكون بالفارسية ليُحيط بذلك علمًا، فإن فهم السلطان للفارسية كانَ أتمّ واعتناءه به أعمّ. فامتثل الأمر، وأجاب عن نحو أربعة وعشرين اعتراضًا من أمهات ما اعترض به عليه، ولقد أفاد فيه وأجاد، ونقض بناء تلك الاعتراضات وأباد.

وقسمه إلى بابين وخاتمة:

الباب الأول: في ذكر الاعتراضات، وفيه فصلان، أحدهما: فيما يتعلّق بوحدة الوجود، والآخر: فيما يتعلّق بغيرها.

والباب الثاني: في الأجوبة.

والخاتمة: في بعض مناقب الشيخ رحمه الله، وسلاسل طريقته.

وسماه: **الجانب الغربي في حلّ مُشكلات الشيخ محيي الدين بن العربي**، وكأنه راعى الجناس المُصحّف والمُحرّف اللفظي والتام الخطي بين الغربي والعربي، وفيه التلميح إلى معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ﴾ [القصص: 44] والاقتباس من لفظه، وفيه الإشارة إلى كون الشيخ [ابن عربي] رحمه الله تعالى من الغرب.

ولكن لـمّا لم يكن لأهل الحرمين، بل ولأكثر بلاد العرب، اعتناء بلُغة الفرس، ولا يفهمون معناها، طلب مني بعض الأجِلّاء المهرة في العلوم الظاهرة والباطنة، من المُحبين والمُعتقدين لجناب الشيخ قدّس الله سرّه، وهو مع ذلك من إخواننا / في الطريق، ومن أصدقائنا، بل هو أعظم صديق، وهو بإجابة سُؤْله جدير حقيق، لما له عليّ من سوالف البر وعظيم الحقوق، فأجبته إلى طُلبته سائلًا من الله التوفيق، وهي أن أعرّبَ له الجانب الغربي لِتُجلى عروس معانيه على منصّة اللّسان العربي، لينتفع به العرب، وبأصله العجم، فيحصل بهما النفع الأعمّ الأتمّ. فشرعت فيه بعون الله وتوفيقه، مُستعينًا بالله، ثم بكلام الشيخ وبيانه وتحقيقه، وسمّيته: **الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي**. [2ب]

واعلم أنّ المؤلف رحمه الله تعالى نقل بعض تلك الاعتراضات من بعض كتب الشيخ، أو من بعض أبواب الفتوحات، وهو في غير ذلك الكتاب، أو غير

ذلك الباب، ولعله وقع في نسخه كذلك[1]، وأنّه يقتصر في بعض الأجوبة على الجواب الإلزامي الجدلي، إمّا لعدم حضور الجواب عنده، أو لأنّه أنفع للمُنكر، وهو الظنّ به، وأنّه قد[2] ينقل بعض عبارات الشيخ ويترك ما هو أصرح في الجواب، ولعله رآه أنسب بحال من ألّف لأجله[3].

وقد مرّ أنّه جعل بابًا للاعتراضات وآخر للأجوبة، (ولعله ليكون[4] أقرب إلى الإحاطة بها مجموعةً، لكن ربما)[5] ينسى المُطالع الاعتراض، فلا يُطبّق الجواب عليه إلّا بعد المُراجعة وتجديد العهد به. وأنّه أخّر ترجمة الشيخ رعايةً لحُسن الاختتام[6]، وكان الأولى[7] تقديمها ليكون المُنكر إذا سمع بجلالة قدره، يستشعر علوّ مكانته، فيلتفت إلى الأجوبة أتمّ التفات[8]، ويتدارك من أمره ما كان قد فات.

فرأيت أن أجعل الخاتمة مُقدمة، وأبسط في ترجمته بعض البسط، وأن أضم إليها فوائد أخر، كثناء العلماء عليه[9]، وأن أنبه على ما وقع من السهو[10] في العزو، وأن آتي في الجواب على سبيل التحقيق[11] بما يفتح الله تعالى حينئذ[12]، وأن أزيد على الأصل بنقل بقية كلام الشيخ ليتمّ البيان. وأن أجعل الاعتراضات والأجوبة بابًا واحدًا، وأذكر كل جواب بجنب الاعتراض ليسهل التطبيق ويتمّ التحقيق[13]. وأن أجعل خاتمة الكتاب في إيراد بعض الأحاديث النبوية تبركًا.

---

(1) "ولعله وقع في نسخه كذلك" ليست في (ت)، وقد أثبتناها من بقية النسخ.

(2) ليست في (ت) وأوردناها من بقية النسخ.

(3) "ولعله رآه أنسب بحال من ألف لأجله"، ليست في (ت).

(4) في (م) اللا يكون.

(5) هذه العبارة ليست في (ت)، وإنما ورد فقط "فربما"، وما أثبتناه هو من بقية النسخ.

(6) "رعاية لحسن الاختتام" ليست من (ت).

(7) في (هـ) الأنسب.

(8) في (م) الالتفات

(9) "كثناء العلماء عليه" ليست من (ت).

(10) بدلًا من "ما وقع من السهو" هناك عبارة "ما هو الصحيح" في (هـ)، (س)، (م).

(11) "على سبيل التحقيق" ليست في (ت).

(12) في (س) بما يفتح الله. وفي (م) بما يفتح الله حينئذ.

(13) في (هـ)، (س)، (م) زيادة "إراحة للبال وتقريبًا للمنال"، وفي (م) وردت العبارة =

فصار حصر الكتاب في:

- المقدمة.
- وباب هو المقصد؛ وفيه فصلان:

الأول: فيما يتعلّق بغير وحدة الوجود.

الثاني: فيما يتعلق بوحدة الوجود.

- وفي خاتمة.

[3أ] وأسأل الله أن يخلص فيه نيتي، ويحسن به طويتي، / وأن ينفع به سائر المُعتقدين والمُنكرين، وأن يجعلني على هذه النعمة العُظمى من الشاكرين، آمين.

وأميّز زياداتي بأن أقول في آخر تقريره: "هذا معنى كلامه"، ثم أفتتح الزيادة بـ "قلت"، وأختمها بـ "الله أعلم".

فأقول سائلًا من الله الأكرم[1] التوفيق لسلوك الطريق الأقوم.

= على النحو الآتي: وأن أجعل الاعتراضات والأجوبة بابًا واحدًا إراحة للسائل وتقريبًا للمنال، وأذكر كل جواب بجنب الاعتراض ليسهل التطبيق، ويتمّ التحقيق.

(1) في (س)، (م) "سائلًا من الله الإكرام والتوفيق" وما أثبتناه هو من (ت)، (هـ)، وهو الأنسب للجناس بين "الله الأكرم" و"الطريق الأقوم".

المقدمة

في ترجمة الشيخ قدّس الله سرّه[1]

فأقول: هو رحمه الله أبو عبد الله محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الطائي الحاتمي، من ذرية عدي بن حاتم الصحابي، قد ذكر ذلك في مواضع من كتبه، المغربي الأندلسي. ولد ليلة 27 رمضان المبارك[2] سنة ستين وخمسمئة [560هـ]، ببلدة مرسية من بلاد الأندلس ونشأ [بها]، ثم انتقل إلى إشبيلية وهي تخت الأندلس[3] عام ٥٦٨هـ فأقام بها إلى عام ٥٩٨هـ ثم دخل بلاد المشرق وطاف جميعها أو أكثرها، وحج وزار قبر النبي صلى الله عليه وسلم، وجاور بمكة سنين عديدة، وصنّف بها مُعظم كُتبه كالفتوحات المكية وغيرها.

وكان من أبناء الملوك والرؤساء، وكان أبوه وزيرًا لصاحب إشبيلية، فدعاه بعض الملوك من أصحاب والده، ودعا جماعة من أبناء الملوك، وكان هذا قبل دخوله في الطريق في شبابه. فلما أكلوا وأحضروا الراح وأديرت الأقداح أراد أن يتناول الكأس من يد الساقي إذا بهاتف: "يا محمّد ما لهذا خُلقت"! فحصلت له حالةٌ، وخرج مدهوشًا، فأتى داره، فإذا براعي غنم أبيه قد جاء بوظيفة راتب

(1) مُعظم ما ورد في ترجمة الشيخ ابن العربي منقول من الدر الثمين في مناقب ابن عربي تأليف إبراهيم ابن عبد الله القاري البغدادي، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، بيروت، مؤسسة التراث العربي، ١٩٥٩، ص21-24.

(2) ورد في جميع النسخ أنّه ولد ليلة 27 رمضان المبارك، غير أنه ورد في الدر الثمين، ص22، وكذلك في نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٨٨، ج2، ص162 في 17 رمضان!

(3) في (ت) "تحت أندلس" والصحيح من الدر الثمين "وهي تخت بلاد الأندلس سنة ثمان وستين"، ص22.

الوزير كل يوم من لوازم مطبخه[1]، فصحبه إلى خارج البلد، وأخذ ثيابه وأعطاه ثيابه. وساح إلى أن أتى الجبّانة، وهي على نهر، فوجد فيها قبرًا قد خُسف به وصار كالغار، فدخله واشتغل بالذكر لا يفتر ولا يخرج منها إلّا وقت الصلاة مدة أربعة أيام، وخرج بهذه العلوم الباهرة[2]. وقد ذكر الشيخ رحمه الله أنّ مرشده في ذلك القبر كان رسول الله عيسى ابن مريم، على نبينا وعليه الصلاة[3].

ثمّ اجتمع بعلماء الوقت وصلحائها فأقرّوا بعلو قدره. ووقعت بينه وبينهم مُكاتبات ومُراسلات /تحار فيها الأفكار. وأخذ عن الشيخ أبي مدين[4] وانتفع به. (5ب)

ولما توجه إلى الشرق مر بقونية، وتزوج بأم الشيخ الكامل المُكمل قطب زمانه صدر الدين محمد بن إسحٰق القونوي، ورباه، وبه تخرج.

ثمّ انتقل إلى دمشق بعد مُجاورته بمكة مدة من الزمان، مُقبلًا على الإرشاد والتأليف العجيبة والعلوم العزيزة الغريبة، إلى أن توفاه الله بها ليلة الجمعة الثانية والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمئة [638هـ]. وكان يومًا مشهودًا لم يبقَ بدمشق أمير أو فقير، كبير أو صغير، إلّا وشيّع جنازتَهُ، وغلّقت الدكاكين، ودفن بسفح قاسيون بجبّانة القاضي محيي الدين [ابن الـ]زكي بصالحية دمشق. وعليه اليوم بناء عظيم يزوره عامة الخلق، ويقصد للحاجات فتُقضى، وهو مجرّب. مكتوب على بابه:

---

(1) "فلما وصل إلى باب داره رأى بالباب راعي غنم الوزير قد وصل بالراتب الذي عليه كلّ يوم". الدر الثمين، ص23.

(2) من مُلاحظات المرحوم رياض المالح في المخطوط (م): قارن الدر الثمين للقاري البغدادي ص22، والاغتباط لمحمد الشيرازي الفيروزآبادي ق 47 من مخطوطة الظاهرية، ثمّ كان ذلك في سن العشرين كما ذكر ذلك في الفتوحات.

(3) ليس لهذه القصة أساس في كتب ابن عربي، وإنما وردت عند القاري البغدادي الذي كان متحمسًا لابن عربي. انظر: كلود عدّاس، ابن عربي سيرته وفكره، ترجمة أحمد الصادقي، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2014، ص72-73.

(4) في (هـ) زيادة: مراسلة. والمثبت أنه أخذ عن تلاميذه، ولم يجتمع به.

إذا ضـاقـتْ بـكَ الأيـامُ ذَرْعًـا   فـلُـذْ بـجَـنَـابِ قَـبْـرِ الـحَـاتـمـيْ
فـهـذا الـبـابُ يُـقْـصَـدُ لـلأمـاني   وهـذا الـهَـدْيُ مـن هَـدْي الـنـبـيْ

كان رحمه الله تعالى عالي القدر، واسع الصدر، مُتمكّنًا في العلوم كلها، حتى إنَّه قيل فيه: إنه أعلم بكل فن من أهل كل فن. كان وحيد زمانه، وفائق أقرانه، وفارس ميدانه. لم يكن في عصره ولا بعده من يوازنه أو يوازيه، ولم يُحط منهم أحد بخبايا علمه وخوافيه. اشتمل عصره على جهابذة العلماء من كل فن، ومع هذا فالكل أقرّوا بفضله واقتدوا بهديه وما سنّ. وكانت الملوك في خدمته، وأهل التصوف سَدَنة سدّته.

أثنى عليه الفحول كالإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، الذي نال فخره السماء، والإمام عز الدين بن عبدالسلام سلطان العلماء، والإمام شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي قطب الظاهر والباطن، والشيخ سعد الدين محمد بن مؤيد الحموي، والشيخ كمال الدين الزملكاني، وقاضي القضاة شمس الدين الخوئي[1]، وقاضي قضاة المالكية، والحافظ ابن عساكر، وابن النجار، وابن الدبيثي[2]، وملك[3] العلماء القاضي زكريا بن محمد القزويني، وغيرهم، وسيأتي /نُبَذٌ من كلامهم في الثناء عليه. [١٨]

[مصنفاته][4]

وأمّا مُصنفاته فبحر زاخر تنوف عن خمسمئة، إلّا أنّ أكثرها ضاعت، لأنه كان أودعها عند شخص فلم يردّها وضيّعها. منها: كتاب اختصار صحيح مسلم.

---

(1) وردت في الأصل الخنجي، والأصح ما أثبتناه.
(2) في (ت)، (هـ) الدبيني.
(3) في (س) مالك.
(4) مُقتبسة من الدر الثمين مع ترتيبها، ولكن وجدنا أنّ معظم الكتب التي سقطت من النقل عن الدر الثمين عاد وأثبتها من الإجازة، ولذا لم نورد إلّا ما لم يتم ذكره فيها بعد ذلك. وما أضفناه من الدر الثمين وضعناه في الهامش.

وكتاب اختصار البخاري[1]. واختصار الترمذي. والمصباح في الجمع بين الصحاح[2]. وبدأ في اختصار المُحلّى لابن حزم ولم يتمّ. والجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل في تفسير القرآن على لسان القوم، قال رحمه الله تعالى: بلغت فيه إلى سورة مريم، قال: «وجاء بديعًا في شأنه ما أظن على البسيطة من نزع في القرآن ذلك المنزع، فإنّي رتّبت الكلام في كلّ آية على ثلاثة مقامات: مقام الجلال أولًا، ثم مقام الجمال، ثم مقام الاعتدال، وهو البرزخ[3]، وهو مقام الكمال، وما لأحد فيه كلمة[4]، إلّا إن كان استشهادًا وهو قليل». والجذوة المُقتبسة والحضرة[5] المُختلسة. ومفتاح السعادة في [معرفة] المدخل إلى طريق الإرادة. والمُثلّثات الواردة في القرآن. والمُسبّعات الواردة فيه[6]. والأجوبة على المسائل المنصورية. ومُبايعة القطب بحضرة القرب، ما سبق إليه. ومناهج الارتقاء [إلى افتضاض أبكار البقاء المُخدرات بخيمات اللقاء]، مُرتّب على ثلاثمئة باب في كل باب عشرة مقامات. والكُنْهُ فيما لا بدّ للمُريد منه. والمُحكم في المواعظ والحكم. والجلا[7] في أسرار [روحانيات] الملأ الأعلى[8]. وكشف المعنى عن

---

(1) لم يرد في الدر الثمين، وورد في الإجازة، وهي إجازة ابن عربي للملك المظفر غازي ابن الملك العادل الأيوبي، واعتمدنا في مقارنتها على تحقيق بسام الجابي في كتاب اصطلاحات الشيخ محيي الدين ابن عربي، بيروت، دار الإمام مسلم، 1411/1990، ص32. وأورده عثمان يحيى في كتاب O.Y. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*, IFEAD, Damas, 1964. (R.G.274 = المسرد العام 274)، وقد تمّت ترجمته إلى العربية بعنوان: مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، بقلم الشيخ الدكتور أحمد الطيب، شيخ الأزهر، القاهرة، 2001، وجميع الإحالات هنا للطبعة الفرنسية.

(2) في (هـ) جمع الصحاح. وورد في الدر الثمين بعده "كتاب الاحتفال فيما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من سنن الأحوال".

(3) ليست في (ت).

(4) في (س) تهمه.

(5) في الدر الثمين، الخطرة. والقراءتان واردتان عند عثمان يحيى.

(6) من تعليق المرحوم رياض المالح على (م) يوجد في مكتبة الشيخ أحمد الحارون.

(7) في الدر الثمين، الحلى.

(8) هي كتاب عثمان يحيى: (R.G.167 = المسرد العام 167)، الجلا في استنزال روحانيات الملأ الأعلى. وعنوان آخر: الجلا في آداب الملأ الأعلى.

سر أسماء الله الحسنى[1]. والدليل في إيضاح السبيل[2]. وعقلة المستوفز. وجلاء القلوب، قال رحمه الله: اتّفق لي فيه عجيبة، وذلك أنّي لمّا وضعته أخذ كلّ واحد من إخواننا كرّاسة ليُطالعها، وأخذت أنا صدر الكتاب، وكان في نحو عشرين ورقة، فخرجنا به إلى خارج البلد، فقعدنا في ربوة نُطالع فيه، وكان من أبدع الموضوعات، فلمّا فرغنا من قراءته وضعناه في الأرض فاختُطِفَ، وما أدري أختطفَتْهُ الجِنُّ أم رجال من البشر ممّن يحتجب عن الأبصار، وما عرفت له خبرًا إلى الآن. وكتاب التحقيق في بيان ما وقر في صدر الصدّيق. والإعلام بإشارات[3] أهل الإلهام. /والسراج الوهاج في شرح كلام الحلّاج. والإفهام في شرح الإعلام. والمُنتخب في مآثر العرب[4]. ونتائج الأذكار وحدائق الأزهار. والميزان في صفة الإنسان. فهذه أسماء كُتبه التي ضاعت وجُملتها خمسة وعشرون. [٥ب]

قال بعض من ترجم الشيخ[5]: إنّها اليوم بأيدي الناس، ولا أدري أظهرت في حياة الشيخ أم بعده؟- انتهى.

وأمّا التي بأيدي الناس فكثيرة، منها: المحجة البيضاء، وصل فيه إلى كتاب الجمعة. ومفتاح السعادة، جمع فيه بين متن الصحيحين وبعض أحاديث الترمذي. وكنز الأسرار فيما روي عن النبي المُختار من الأدعية والأذكار[6]. ومشكاة الأنوار فيما روي عن الله تعالى من الأخبار. والأربعون المُتقابلة. والأربعون الطوال. وكتاب المُنعش [كذا]. والتدبيرات الإلهية في [إصلاح]

(1) من تعليقات المرحوم رياض المالح: في المكتبة المذكورة [مكتبة الشيخ أحمد الحارون].

(2) في الإجازة: شفاء الغليل في إيضاح السبيل، ص33. وعند عثمان يحيى هُما كتابان مُستقلّان: شفاء العليل في إيضاح السبيل وشفاء الغليل وبرء العليل، (المسرد العام 69أ و 601).

(3) في (س) بإشارة.

(4) كذا في (س)، وكذلك عند عثمان يحيى ورد العنوان: المنتخب في مآثر العرب، ج2، ص400. ورد في الإجازة، ص33. في (هـ) والدر الثمين ورد: المنتخب في مآثر القرب.

(5) يقصد القاري البغدادي، ص50. وقد ورد في (ت) قال في بعض من ترجم.

(6) في (هـ)، (م) الأخبار. وفي الإجازة باسم: كنز الأسرار.

المملكة الإنسانية. وعشق النفس بالجسد[1]. وإنزال الغيوب على مراتب القلوب. وكتاب أسرار القلوب[2]. والإسرا إلى المقام الأسرى[3]. ومشاهد الأنوار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية. وكتاب الجلا. والمنهج السديد في أحوال أبي يزيد. ومفتاح أقفال إلهام التوحيد وإيضاح إشكال المريد في شرح أحوال أبي يزيد[4]، قال رحمه الله: «أمرني الحق[5] أن أشرحها بساحل سبتة، فقمت مُبادرًا قبل طلوع الفجر، وكان لي ناسخان فأمليت عليهما وكتبا، فما طلعت الشمس حتى تقيّد منه كرّاسان». وأنس المنقطعين إلى رب العالمين. والموعظة[6] الحسنة، ألّفها بمكة. والبغية في اختصار الحلية. والدرّة الفاخرة في ذكر مشايخ الغرب، صنّفه بالمغرب وتركه هُناك، فلمّا ورد الشام اختصره من حفظه. والمبادئ والغايات فيما احتوى عليه حروف المعجم من الآيات. ومواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم. والإنزالات الوجودية من الخزائن الجودية. وحلية الأبدال وما يظهر منها من المعارف والأحوال، صنّفه بالطائف حين زار ابن
[15ز] عباس /رضي الله عنهما. وأنوار الفجر في معرفة المقامات والمعاملين على الأجر، سمّاه بذلك لما قال: إنّه ما قيّد فيه حرفًا إلّا من طلوع الفجر إلى أن يبدو حاجب الشمس. والفتوحات المكية. وتاج الرسائل ومنهاج الوسائل[7].

---

(1) في الدر الثمين: كتاب سبب عشق النفس للجسم وما تُقاسي من الألم عند فراقه بالموت، ص52.

(2) لم يرد في الدر الثمين.

(3) ذكر عثمان يحيى أنّه هو وكتاب المعراج كتاب واحد، ج1، ص320-321. وحقّقته د. سعاد الحكيم، وصدر عن دار ندرة، بيروت 1408هـ/ 1988م.

(4) ذكر الصالح أنّه لا وجود له في الدر الثمين. ولكن القصة التي تليه ذَكَرها الدر الثمين فيما يتعلّق بالكتاب السابق، أي: المنهج السديد إلى ترتيب أحوال الإمام البسطامي أبي يزيد، ص52. وذكره بدر الحبشي تلميذ ابن عربي في كتاب الإنباء، ص118. وأما عثمان يحيى فقد ذكر عنوان الكتاب: مفتاح أقفال الإلهام الوحيد، وإيضاح أشكال أعلام المريد في شرح أحوال أبي يزيد.

(5) في (هـ)، (م) الله.

(6) في (س) المواعظة.

(7) من تعليقات الصالح على (م): مطبوع وهو مخاطبات بينه وبين الكعبة المشرفة.

والفحوص في الرصوص[1]. وروح القدس في مُناصحة[2] النفس. والتنزلات الموصليات[3] في أسرار الطهارات والصلوات. وإشارات القرآن في عالم الإنسان. والقَسَم الإلهي بالاسم الرباني. والجلال والجمال. والموصل[4] إلى العمل بالحروف. والمُقنع والسهل المُمتنع[5]. والأمر المُحكم المربوط فيما يحتاج إليه أهل طريق الله من الشروط. ورسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة على الترتيب من الأسرار. وعنقاء مغرب في أولياء المغرب. والمعلوم في عقائد علماء الرسوم. والاتحاد الكوني والمشهد العيني. وإنشاء الجداول والدوائر. والأعلاق في مكارم الأخلاق. وروضة العاشقين. والستة والتسعون[6] في الواو والميم والنون. والمعارف الإلهية. والإشارات في أسرار الأسماء الإلهية والكنايات[7]. والحجب المعنوية في الذات الهوية. والرسالة التي أرسلها إلى الإمام الرازي. والميزان[8]. وترتيب الرحلة، ذكر فيه ما لقيه في رحلته إلى الشرق. وجزء في الأحاديث العالية لم يشترط فيه الصحة.

قال قُدّس سرّه: وأمّا الكتب التي أمرني الحقّ سبحانه بوضعها ولم يأمرني بإخراجها إلى الناس وبثّها في الخلق، فمن ذلك: كتاب الأحدية. وكتاب الهوية[9]. وكتاب الجامع. وكتاب الرحمة. وكتاب المجد. وكتاب الديمومة.

---

(1) لم يرد في الدر الثمين.

(2) في النسخ الأربع "منهاج"، وما أثبتناه من الدر الثمين.

(3) في الدر الثمين: الموصلية.

(4) في الدر الثمين: المدخل.

(5) في الإجازة، ص34. وعند عثمان يحيى، ج2، ص401، ورد الكتاب باسم: المُقنع في إيضاح السهل المُمتنع.

(6) في (ت)، (هـ)، (م) التسعين. وفي الإجازة وعند عثمان يحيى ورد الكتاب باسم: الستة والتسعون في الميم والواو والنون.

(7) في (هـ)، (م) أسرار الأسماء الإلهية، والإشارات والكنايات. وفي الإجازة وعند عثمان يحيى هُما عنوان واحد متّصل كما ورد في الأعلى.

(8) لم يرد في الدر الثمين، وبدلاً عنه ورد اسم كتاب: المبشرات.

(9) في الدر الثمين: كتاب الهو.

وكتاب النحو[1] وكتاب التقريب وكتاب الإيضاح وكتاب النعت [أو النعت][2] وكتاب الحكمة المحجوبة[3] وكتاب الظهر[4]، وكتاب الأزلية وكتاب النور وكتاب السر وكتاب الإبداع وكتاب الأمر والخلق وكتاب الفحص وكتاب الحجة وكتاب العدل وكتاب المشيئة وكتاب المهولة، ويقال له كتاب الحصرة، ويقال له النور، يشار به إلى الكلام وتوابعه وكتاب الرفقة، يشار به إلى الحمد[5] وكتاب المعنى، يشار به إلى الولاية وتوابعها وكتاب السماء، يشار به إلى التوحيد[6] [والتسبيح] وكتاب الكرسي، يشار به إلى الخمسة الأشخاص وكتاب السنن وكتاب الرجعة[7] وكتاب [الخمسة و] الإحدى وكتاب الرفعة[8] وكتاب الرمز وكتاب الرتبة وكتاب العشرة[9] وكتاب الحكمة الشريفة الصحيحة وكتاب [المفاتيح] الغيب وكتاب الحدائق وكتاب البرج الخامس وكتاب البرج العاشر وكتاب الكشف وكتاب التسبيح والتعظيم وكتاب السبعة والأئمة وكتاب الحق وكتاب الخمسة وكتاب المؤمن والمستجيب والتخمين وكتاب الظهر وكتاب السنة[10] وكتاب التوحيد وكتاب التحريض وكتاب الحجة[11] وكتاب الوحي وكتاب التركيب والتحليل وكتاب المعراج وكتاب الدلائل

---

(1) في (س): النحوية.

(2) كذا بين معكوفين في (ت). (ها). (س)، ولم أجده في الفهرست.

(3) في الفهرست: الحكمة المحجوبة.

(4) لم يرد في الفهرست، وبدلا منه ذكر كتاب الحمد.

(5) بعده سقط ورد في الفهرست في هذا الموضع: وكتاب الرفقة.

(6) في (س) كتاب السماء يشار به إلى التوحيد.

(7) ساقط في (ها).

(8) في الفهرست بدلا منه ذكر كتاب الولاية.

(9) ذكره الفهرست في حاشية نسخة، وأثبت في المتن بدلا منه كتاب الولاية.

(10) بعده سقط ورد في الفهرست في هذا الموضع: وكتاب الرمز في حروف أوائل السور وكتاب الرتبة وكتاب العشرة.

(11) وفي هامش (ه) كتاب الرتبة، وكتاب العشرة، وكتاب الحكمة، والشرائع الصحيحة، وكتاب مفاتيح الغيب (التسبيح والتعظيم).

(12) لم يرد في الفهرست، وبدلا منه ذكر كتاب الثاني.

(13) لم يرد في الفهرست، وبدلا منه ذكر كتاب الحجة، وفي الحاشية المقابلة الحجة.

والأنفاس. كتاب الملك. كتاب الأرواح. كتاب الهباء[1]. كتاب النجمة والطرفة. كتاب المعرفة والحرقة[2]. كتاب الأعراف. كتاب زيادة القول والنور[3]. كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار. كتاب الأحجار المتفجرة والهابطة والمتشققة. كتاب الحال[4]. كتاب الطور. كتاب أدب النمل[5]. كتاب الحشر[6]. كتاب القسطاس. كتاب الفلك المشحون. كتاب القلم. كتاب اللوح. كتاب العرش. كتاب الكرسي. كتاب العبادة[7]. كتاب الجسم. كتاب الزمان. كتاب المكان. كتاب الحركة. كتاب العالم. كتاب الآباء العلويات والأمهات السفليات والمولدات. كتاب النجم والشجر. كتاب سجود القلب. كتاب الأسماء. كتاب النحل. كتاب الرسالة والنبوة والولاية. كتاب العشق. كتاب التسعة عشر[8]. كتاب النار. كتاب الجنة. كتاب الحضرة. كتاب المناظرة. كتاب المفاضلة. كتاب الإنسان الكامل وهو [الاسم] الأعظم[9]. كتاب إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن. كتاب النصائح فيما يقرب من طريق الله. كتاب اللوائح في شرح النصائح. كتاب الرسائل في الأجوبة عن عيون المسائل[10]. وكتاب المنبع الحمى المميز فيه أعمى[11] فكيف من جاز به العمى. كتاب / فصوص الحكم. (٨أ)

---

(1) في (هـ)، (س) الهباء، وفي (م) كتاب الهمة. وفي الدر الثمين ذكر [illegible]، ص65

(2) في الدر الثمين: كتاب المعرفة والحرفة. وفي (هـ) الحرفة

(3) في الدر الثمين: كتاب زيادة كبد القول

(4) عثمان يحيى (السرد العام 14) ذكر أن كتاب الحال، وكتاب الأحجار المتفجرة والهابطة والمتشققة كتاب واحد.

(5) إضافة لذلك ورد في الدر الثمين في هذا الموضع: كتاب الروح

(6) في الدر الثمين: الحشرات.

(7) في الدر الثمين: الهباء.

(8) في الدر الثمين: السبعة عشر.

(9) إضافة لذلك ورد في الدر الثمين في هذا الموضع: كتاب [illegible] كتاب ما لا يعول عليه في طريق الله.

(10) إضافة لذلك ورد في الدر الثمين في هذا الموضع: [illegible]

(11) في (ت)، (س) الأعمى

أقول[1]: ومنها نقش الفصوص اختصار الفصوص[2]. وله على ما بلغني شرح البخاري. وله عدة تفاسير. وله ديوان كبير على حروف المعجم، رأيته بقونية عند قبر الشيخ الصدر تلميذه بخط مغربي، لعله خط الشيخ. وله ترجمان الأشواق وشرحه. وله غير ذلك. وهذه كتبه موجودة بأيدي الناس.

قال الشيخ علي بن إبراهيم القاري[3] البغدادي، تلميذ الإمام محمد بن الفيروزآبادي صاحب القاموس، في كتابه الذي سماه الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين ما نصه: "جميع هذه الكتب لم تخرج إلى الناس ولم تثبت في تحقيق صناع وجهال"[4].

قلت: بل ظهر بعضها مثل كتاب الهو وكتاب الباء، ونحوهما. ثم إن الفصوص كذلك ظهر. وقد ذكر في خطبته أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بإظهاره، فعلة منع ابن يأمر بإظهاره مشكل، ولعله من الكتب [أي [illegible] البغدادي].

قال الشيخ علي المذكور: "إن كتبه لا تكاد تنحصر، فقد ذكر شيخنا شيخ كل حاضر وبادي، أقضى القضاة مجد الدين محمد[5] الفيروزآبادي قدس الله روحه، وسقى بالرحمة ضريحه، أنه وقف[6] على إجازة كتبها الشيخ للملك المعظم [الأصح: المظفر بهاء الدين غازي][7] صاحب دمشق [الأصح

(1) الفقرة ثابتة من المؤلف (البرزنجي)، ولم ترد في الدر الثمين.
(2) في (س) واختصار الفصوص.
(3) في (ت)، (س) القادري.
(4) عبارة البغدادي: "جميع هذه الكتب لم تخرج إلى الناس ولم تثبت في التحقيق، خرج بعضها في حياته وبعضها بعد وفاته رضي الله عنه"، الدر الثمين، ص61.
(5) ليست في (ه).
(6) "أنه وقف"، ليست في (ت).
(7) هذه الإجازة أرسلها ابن عربي بالبريد أو باليد إلى الملك المظفر شهاب الدين غازي صاحب ميافارقين، بعد طلب منه: "استدعاء"، كما ورد في بدايتها. وفي النسخ الأخرى ذكر اسم الملك المعظم وهو خطأ. وقد ذكر الدكتور صلاح الدين المنجد محقق الدر الثمين أن الإجازة للملك المظفر الأيوبي، وأن الدكتور عبد الرحمن بدوي نشرها في

ميافارقين] فقال في آخرها: وأجزت له أن يروي عنّي مُصنَّفاتي ومن جُملتها كذا وكذا، وعدّ نيفًا وخمسمئة كتاب. وهذا الذي ذكره شيخنا قاضي القضاة سمعته من لفظه المُبارك سابع عشر رمضان المُعظّم عام أربعة وثمانين وسبعمئة بدهليز بيته. ووقفت عليه في جواب استفتاء السلطان الناصر لدين الله، وكان قد اجتمع في خزانة كتبه على ما بلغني من مُصنّفات الشيخ ما لم يجتمع قبله لأحد من آبائه كالأشرف والأفضل والمُجاهد والمؤيد والمظفر والمنصور رحمهم الله تعالى. فتكلّم العلماء فيها لقصور عقلهم، فاستفتى السلطان المذكور شيخنا أقضى القضاة فيها"[1].- انتهى.

وسيأتي إن شاء الله تعالى صورة الاستفتاء والفتوى. ومنها [أي: في الإجازة التي كتبها للملك] أنّ كُتب الشيخ محيي الدين تزيد على خمسمئة وقد سبق ذكر بعضها، /كالتفسير الكبير المُشتمل على تسعة وتسعين مُجلّدًا إلى سورة الكهف. والتفسير الصغير في ثمانية مُجلّدات. وكذلك الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل، أكمل منه إلى قوله تعالى في سورة الكهف [60] ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ﴾ في أربعة وستين مُجلّدًا. وعدّ كُتبه في التفسير على ما مرّ أوّلًا ثم قال [أي: الفيروزآبادي]: وكم له رضي الله عنه من تصنيف شريف في التفسير والحديث والفقه وأصول الكلام، بعضها مشهور وبعضها مستور[2]، إلى آخر ما قال رحمه الله تعالى وجزاه خيرًا. [ص[illegible]]

أقول [البرزنجي]: ثم وقفنا على إجازته للملك المُظفّر [ملك ميافارقين شهاب الدين غازي ابن الملك العادل الأيوبي أخي صلاح الدين] المُتقدّم ذكرها، فوجدنا فيها أسماء كُتب زيادة على ما تقدّم، فلنُشر إليها: كتاب

- مجلّة الأندلس (المجلد العشرون، 1955) الدر الثمين، ص64، وكذلك ذكر في نفح الطيب: الملك المظفر [illegible] ابن الملك العادل أبي بكر بن أيوب، ج2، ص164 [illegible] عثمان يحيى [illegible] ابن الملك العادل [illegible] أيوب، ملك دمشق [illegible] (الأخ الأصغر لصلاح الدين)
(1) الدر الثمين، ص64، مع بعض الاختصار [illegible]
(2) الدر الثمين، ص67

الشواهد. كتاب نقط والإمامين. كتاب المُدهش. كتاب الأقسام الإلهية. كتاب الخلوة. كتاب تاج التراجم. كتاب المبشرات. كتاب العوالي في أسانيد الأحاديث[1]. كتاب السهوة. كتاب العظمة. كتاب العزة. كتاب الأزل. كتاب القدم. كتاب اللّمة والهمّة[2]. كتاب الصادر والوارد. كتاب الموارد والواردات كتاب الحياء. كتاب الدعاء. كتاب الرتبة. كتاب البقاء[3]. كتاب مفاتيح الغيب كتاب الخزائن العلمية[4]. كتاب الإنسان. كتاب الشأن. كتاب البرزخ. كتاب الحسن. كتاب زيادة كبد الثور. كتاب الطين. كتاب الغل. كتاب الغايات. كتاب الحضرة. كتاب التفضيل بين المَلَك والبشر[5]. كتاب المُبشّرات الكبيرة. كتاب مُحاضرة الأبرار ومُسامرة الأخيار. كتاب الأوّلين. كتاب النكاح المُطلق. كتاب تنزّل الأذكار. كتاب اختصار السيرة[6] النبوية المحمدية. كتاب اللوامع والطوالع كتاب الاسم والرسم. كتاب الفصل والوصل. كتاب مراتب علوم الوهب[7]. كتاب أنفاس النور. كتاب الوجد والمقام والوقوف والمجذوب[8]. كتاب الأدب. كتاب الحال. كتاب الشريعة والطريقة والحقيقة. كتاب التحكّم والشطح. كتاب الحق المخلوق به. كتاب الإفراد والاتّحاد[9]. كتاب الملامتية[10]. كتاب الخوف والرجاء. كتاب النشأتين. كتاب النواشئ الليلية. كتاب الفناء / والبقاء. كتاب الغيبة [7] والحضور. كتاب الصحو والسكر. كتاب التجلّيات. كتاب القُرب والبُعد. كتاب المحو والإثبات. كتاب الخواطر. كتاب الشاهد والشهود. كتاب الكشف. كتاب

---

(1) في (هـ) الحديث.
(2) في الإجازة: الهمة واللمة، ص35.
(3) في(هـ)،(م) البقا.
(4) في (ت)، (س) العملية.
(5) في الإجازة: التفضيل بين البشر والملك، ص36.
(6) في (س) السير.
(7) في الإجازة: مراتب العلوم الوهبية.
(8) في الإجازة هنا كتابان مُستقلان: كتاب الوجد، وكتاب الطالب والمقام والوقوف والمجذوب، ص37.
(9) في الإجازة: الأفراد والأعداد، ص37.
(10) في الإجازة: الملامية، ص37.

الذلّة. كتاب الغيرة والاجتهاد[1]. كتاب اللطائف والعوارف. كتاب القوة[2]. كتاب الرياضة والتحلّي. كتاب المحق والسحق. كتاب البواده والهجوم. كتاب التلوين والتمكين. كتاب الرغبة والرهبة. كتاب السكر والاصطلام. كتاب العشق والمُطالعات[3]. كتاب الوقائع. كتاب الحرف والمعنى. كتاب التداني والتدالي. كتاب الرفعة. كتاب السرّ والخلوة. كتاب النون. كتاب الختم والطبع. كتاب الضلال والضياء[4]. كتاب القشر واللب والجسم. كتاب الخصوص والعموم. كتاب العبارة والإشارة. كتاب الحق والباطل. كتاب النقباء. كتاب الملك والملكوت. كتاب المدخل إلى العمل بالحروف على بعض الآراء. كتاب الحد والمطلع. كتاب العروش. كتاب الاسم والنعت والصفة. كتاب السادن والإقليد. كتاب النوم واليقظة. كتاب العبد والرب. كتاب الضوء والظلمة. كتاب الفرح. كتاب السرور[5]. كتاب اللطف والقهر. كتاب العز والذل. كتاب العمل[6]. كتاب الكوكب الآفل. كتاب روح الروح. كتاب قلب القلب. كتاب قوت القوت. كتاب لوامع الأنوار. كتاب الأسرار الربانية. كتاب نتائج التوحيد. كتاب أسماء الصمدية. كتاب الأسرار. كتاب مآل العالم. كتاب زبدة الكل. كتاب مؤنس الموحدين. كتاب لطائف الأسرار. كتاب عين التوسف[7]. كتاب رقم الأوضاع[8]. كتاب أسرار الحروف. كتاب سجنجل الأرواح. كتاب موعظة أهل الإنكار. كتاب كيف أنت وكيف أنا ومن أين أنت ومن أين أنا[9]. كتاب دليل الخازن. كتاب مصفي القلوب[10].

---

(1) في الإجازة: الفترة والاجتهاد، ص38.

(2) في الإجازة: الفتوة، ص37.

(3) في الإجازة: كتاب الفتوح والمطالعات، ص38.

(4) في الإجازة: الظلال والضياء، ص38.

(5) في الإجازة: كتاب الفرح والسرور، ص38.

(6) في الإجازة: العلم والعمل.

(7) في (م) اليوسف، وفي الإجازة [illegible] ص37.

(8) في (هـ) أوضاع رقم الأوضاع.

(9) في (ت)، (هـ)، (م) ومن [illegible]

(10) في (ث) حاشية [illegible]

[مشايخه]

وأما مشايخه في العلم والطريق فكثيرون. وقد ذكر خمسة منهم في حين المتقدم ذكرها فلنسق عبارته بلفظه

[إجازته للملك المظفر غازي ابن الملك العادل الأيوبي ملك ميافارقين]

قال رحمه الله تعالى بعد الحمد والصلاة: أقول وأنا محمد بن علي بن
(١/ب) العربي الحاتمي وهذا لفظي: استخرت الله تعالى، وأجزت للسلطان الملك المظفر بهاء الدين [الأصح شهاب الدين] غازي ابن الملك العادل المرحوم رحمه الله تعالى أبي بكر بن أيوب وأولاده. ولمن أدرك حياتي، الرواية عني في جميع ما رويته عن أشياخي من قراءة وسماع ومناولة وكتابة وإجازة، وجميع ما ألفته وصنفته من ضروب العلم، وما لي من نثر ونظم على الشرط المعتبر بين أهل[1] هذا الشأن، وتلفظت بالإجازة عند تقييدي[2] هذا الخط، وكتبت في شهر المحرم سنة اثنين وثلاثين وستمئة بالمحروسة دمشق[3]. وكان استدعاؤه أن نذكر له من أسماء شيوخي ما تيسر لي ذكري منهم، وبعض مسموعاتي، وما تيسر من أسماء مصنفاتي، فأجبت استدعاءه، ونفعنا الله وإياه بالعلم، وجعلنا من أهله، إنه ولي كريم.

فمن شيوخنا: أبو بكر بن محمد بن خلف بن صافي اللخمي، قرأت عليه القرآن الكريم بالقراءات السبع، والكتاب الكافي لأبي عبد الله بن محمد بن شريح الرعيني المقرئ في مذاهب القراء السبعة المشهورين، وحدثني به عن المؤلف أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني عن أبيه المؤلف.

---

(1) "أهل" ليست في (ت)
(2) في (س) تقييد.
(3) في (ت) المحروسة بدمشق وفي (س) بمدمشق المحروسة، وفي الإجازة بمدينة دمشق. وقد كتب الإجازة بدمشق وأرسلها إلى ميافارقين. لأن ... مكتبه. أي بالاستدعاء، كما هو وارد في نسخة الإجازة

وحدثني من شيوخنا في القرآن أيضًا: أبو القاسم عبد الرحمن بن غالب الشراط من أهل قرطبة، قرأت عليه أيضًا القرآن الكريم بالكتاب المذكور، وحدثني به أيضًا عن ابن المؤلف أبي الحسن شريح المقرئ.

ومن مشايخنا أيضًا القاضي أبو محمد عبدالله[1] البادي[2] قاضي مدينة فاس، حدثني بكتاب التبصرة في مذاهب القراء السبعة لأبي محمد بن [أبي] طالب المُقرئ عن أبي بحر سفيان[3] بن القاضي عن المؤلف، بجميع تآليف مكي أيضًا، وأجازني إجازة عامة.

ومن شيوخنا أيضًا القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن حمزة[4]، سمعت عليه كتاب التيسير في مذاهب القراء السبعة لأبي عمرو عثمان بن أبي سعيد الداني المقرئ، حدثني عن أبيه عن المؤلف[5]، وبجميع تآليف الداني، وأجازني إجازة عامة.

ومن شيوخنا القاضي أبو عبدالله محمد بن سعيد بن زرقون الأنصاري، / [٥] سمعت عليه كتاب التقصي لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري الشاطبي، وحدثني به عن أبي عمران موسى بن أبي بكر، عن المؤلف، وبجميع تآليفه مثل: الاستدراك، والتمهيد، والاستيعاب، والانتقاء. وأجازني إجازة عامة في الرواية، وأجاز أن أروي عنه جميع تآليفه.

ومن شيوخنا المُحدّث أبو محمد عبدالحق بن محمد بن عبدالرحمن بن عبدالله الأزدي الإشبيلي [المعروف بابن الخراط]، وحدثني بجميع مُصنفاته في الحديث وغيره، وعدّ لي من أسمائها: تلقين المبتدئ، والأحكام الصُغرى[6]،

---

(1) ليست في (هـ).
(2) في الإجازة: البادلي، ص24.
(3) الكلمة غير واضحة، وما أثبتناه هو من الإجازة، ص24.
(4) في الإجازة: ابن أبي جمرة، ص24.
(5) في (هـ) حدثني عن المؤلف عن أبيه.
(6) في (س) الصغير.

والوسطى، والكُبرى، وكتاب التهجّد، وكتاب العاقبة[1]، ونظمه ونثره. وحدثني بكتاب الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم، عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح، عنه.

ومن شيوخنا عبد الصمد بن محمد بن [أبي] الفضل بن[2] الحرستاني، سمعت عليه صحيح مسلم، حدثني به عن الفوادي عن عبد الغافر القارئ[3]، عن الجلودي، عن إبراهيم المروزي، عن مسلم، وأجاز لي إجازة عامّة.

ومن شيوخنا يونس بن يحيى بن أبي الحسن العباسي الهاشمي، نزيل مكة، وسمعت عليه كُتبًا كثيرة في الحديث والرقائق، منها كتاب صحيح البخاري، حدثني به عن أبي الوقت عن الداودي، عن الحموي، عن الفربري، عن البخاري.

ومن شيوخنا المكين أبي[4] شجاع زاهر بن رستم الأصفهاني إمام المقام بالحرم الشريف، سمعت عليه كتاب الترمذي لأبي عيسى حدثني به عن الكرخي عن الغورجي عن الخزاعي عن المحبوبي، وأجاز لي[5] إجازة عامة.

ومن شيوخنا البرهان نصر بن أبي الفتوح بن علي الحصري[6]، إمام مقام الحنابلة بالحرم الشريف، سمعت عليه كُتبًا كثيرة منها: السنن[7] لأبي داود السجستاني، حدثني بها عن أبي جعفر محمد[8] بن علي بن محمد السمناني، عن

(1) في (م) العاية.
(2) ليست في الإجازة، ص25.
(3) في الإجازة: الفارسي، ص25.
(4) في (ت) ابن.
(5) في الإجازة: عن الكروخي، عن الجراحي، عن المحبوبي وأجازني...، ص25.
(6) في (هـ)، (س) الحصرمي. وما أثبتناه من (ت)، (م)، وفي الإجازة: برهان الدين أبو الفتوح نصر بن أبي الفرج محمد بن علي بن أبي الفرج البغدادي الحنبلي، ... الحصري، ص25.
(7) في (س) سنن.
(8) في (ت)، (س) عن أبي جعفر بن محمد.

أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، عن أبي عمر القاسم بن جعفر بن عبدالواحد الهاشمي البصري، عن أبي [علي] محمد بن أحمد بن عمر اللؤلؤي، عن أبي داود، وأجازني إجازة عامة، وحدثني بكُتب ابن ثابت الخطيب عن أبي جعفر السِّمْناني.

ومن شيوخنا محمد بن أبي الوليد[1] بن أحمد بن محمد بن شبل، قرأت عليه كتبًا كثيرة /من تآليفه، وناولني كتابًا مُسمّى نائب المجتهد[2]، وكتاب المقصد والأحكام الشرعية من تآليفه. [هـ]

ومن شيوخنا أبو عبد الله بن عيشون[3]، حدثني بكتب القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري عنه، وأجاز لي إجازة عامة.

ومن شيوخنا أبو سعيد عبد الله بن عمر بن أحمد بن منصور الصّفار، حدثني بكتب الواحد[ي] كتابة عن عبد الجبار بن محمد بن أحمد الحواري عنه.

ومن شيوخنا أبو الوائل ابن العربي سمعت منه سراج المُهتدين للقاضي ابن العربي ابن عمه، حدثني به عنه، وأجاز لي إجازة عامّة.

ومن شيوخنا أبو الثناء محمود بن المُظفّر اللبّان، حدثني بكُتب ابن خميس عنه، وحدثني بكُتب الحميدي.

ومنهم محمد بن محمد البكري، سمعت عليه رسالة القشيري، وحدثني بها عن أبي الأسعد عبد الرحمن بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن هوازن القشيري، عن جده عبد الكريم المؤلف، وأجاز لي إجازة عامّة.

ومنهم ضياء الدين بن عبد الوهاب بن علي بن سكينة، شيخ الشيوخ ببغداد، وأجاز لي إجازة عامة، وأخذت عنه، حدثني بتآليف عبد الكريم بن

(1) في الإجازة: محمد بن الوليد، ص26.

(2) في الإجازة يقول: وناولني كتاب المُعتمد (وهو خطأ). والأصح: بداية المُجتهد ونهاية المُقتصد لأبي الوليد ابن رشد الفيلسوف، قاضي قرطبة، المشهور بالحفيد (بكري علاء الدين).

(3) في الإجازة: ابن غلبون، ص26.

هوازن القشيري عن أبيه عن عبد الوهاب عنه. وسمعت عليه برباطه بمدينة السلام بحضور ابنه عبد الرزاق.

ومنهم أبو الخير أحمد بن إسماعيل بن يوسف الطالقاني القزويني حدثني تأليف البيهقي، [عن محمد بن الفزاري، عن البيهقي]، وأجاز لي إجازة عامة.

ومنهم أبو الطاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السِّلفي الأصفهاني، أجاز لي إجازة عامة، وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن عمر بن شريح الرعيني المقرئ[1].

وممّن أجاز لي إجازة عامة: محمد بن أسعد بن محمد القزويني.

والحافظ الكبير ابن عساكر صاحب تاريخ دمشق. (وهو [أبو] القاسم علي ابن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسن الشافعي)[2].

ومنهم أبو القاسم خلف بن بشكوال.

ومنهم يوسف بن الحسن بن أبي السعادات[3] ابن الحسن، وأجازنا أخوه أبو العباس أيضًا./ (٦ب)

ومنهم أبو القاسم [ذاكر] بن كامل بن غالب الخفاف.

ومنهم محمد بن يوسف بن علي القزويني.

ومنهم أبو الطاهر ابن عوف.

---

(1) في (ت) عبارة مُكرّرة تمّ شطبها باللون الأسود والأحمر ومفادها: وأيضًا ممّن أجاز لي إجازة عامة وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرُّعيني.

(2) ورد هذا التعريف بابن عساكر في نسخ المخطوطات بمكان مُختلف، بعد ابن القاسم خلف بن بشكوال، أي: في السطر الذي يليه، وهو خطأ وقد صحّحته من الإجازة، ص6، وهذه "إجازة عامة" أيضًا لأنّ ابن عساكر توفي 571هـ، وابن عربي طفل عمره إحدى عشرة سنة. والإجازة العامة كانت تشمل الأطفال والعائشين عصر المُجيز في تقاليد ذلك العصر.

(3) في (م) السعار، وفي (هـ) السعات، وفي الإجازة ابن أبي البقاء، ص27.

ومنهم أبو طالب اللخمي بالإسكندرية.

ومنهم أبو حفص عمر بن عبد المجيد[1] [بن عمر] بن حسن بن عمر بن أحمد القرشي الميانشي.

ومنهم أبو الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن الجوزي الحافظ، كتب إليّ[2] بالرواية عنه بجميع تآليفه ونظمه[3]، وسمى لنا من كتبه: صفوة الصفوة، ومُثير الغرام الساكن إلى أشرف الأماكن، وغير ذلك.

ومنهم أبو بكر ابن أبي الفتح السجستاني.

ومنهم المبارك بن علي بن الحسين الطباخ.

[ومنهم] عبد الرحمن ابن الأستاذ، المعروف بابن علوان.

ومنهم عبد العزيز الزنجاني[4].

ومنهم أبو القاسم هبة الله [بن] علي بن مسعود بن شداد الموصلي.

ومنهم أحمد بن أبي منصور.

ومنهم محمد بن أبي المعالي عبد الله بن موهوب بن جامع بن عبدون البغدادي الصوفي، ويعرف بابن البناء.

ومنهم محمد بن أبي بكر الطوسي.

ومنهم المهذب بن علي بن هبة الله الطبيب الضرير.

ومنهم ركن الدين[5] أحمد بن عبد الله [بن أحمد بن عبد] القاهر الطوسي الخطيب. وأخوه شمس الدين أبو عبد الله.

---

(1) في (ت)، (م)، (هـ) عمر بن المجيد، وما أثبتناه من الإجازة.
(2) في (ت)، (هـ) عنه، وما أثبتناه هو من الإجازة، وهو الأنسب للسياق.
(3) "ونظمه" ليست في (س).
(4) وردت في جميع النسخ: الريحاني، وما أثبتناه من الإجازة، ص29.
(5) في الإجازة: زين الدين، ص29.

ومهم عراباي ببغداد[1] نقله عن حران الأنصار.

ومهم ثابت بن عمر الحادي[2] قرا عليّ من كتبه، أعني تآليفه جملة، ووقفها بزاوية بمسجد عاد بن عماد بالموصل[3].

ومهم عبد العزيز الأخضر[4].

ومنهم ابن عمر عثمان بن أبي يعلى بن عمر الأبهري الشافعي من أولاد البر بن محارب[5].

ومهم بسرة[6] بن محمد بن أبي المعالي.

ومهم عبد الحميد بن محمد بن علي بن أبي الراشد القزويني.

ومنهم محمد بن عبد الرحمٰن بن عبد الكريم التميمي الفاسي، قرأ عليّ جميع مُصنّفاته.

ومنهم أبو الحسن أحمد الفهري.

ومنهم أبو بكر محمد بن عبيد السكسكي.

ومنهم ابن مالك، حدثني بمقامات الحريري الخزرجي.

ومنهم علي بن عبد الواحد بن جامع النجار.

ومنهم أبو بكر ابن حسن قاضي مرسية.

ومنهم أبو جعفر ابن يحيى الودعي[7].

---

(1) في الإجازة: ومنهم القراباتي ببغداد.

(2) في الإجازة: ثابت بن قرة الحاوي.

(3) في الإجازة: ووقفها بزاويته بمسجد العماد ابن الجلادين بالموصل، ص29.

(4) في الإجازة: عبد العزيز الأصم، ص30.

(5) في الإجازة: أبو عمرو عثمان بن أبي يعلى بن أبي عمر الأبهري الشافعي من أولاد البراء بن عازب، ص30.

(6) في الإجازة: عربشاه، ص30.

(7) في (هـ)، (س) الورعي، وفي (ت) الوزعي، وما أثبتناه من الإجازة، ص31.

ومنهم علي بن هذيل.

ومنهم أبو يزيد السهيلي، /حدثني بالروض الأنف في شرح السيرة، (ص) والمعارف، والأعلام، وجميع مؤلفاته، منها ملقى السبيل.

ومنهم أبو عبد الله بن النجار المالقي المحدث.

ومنهم أبو الحسن ابن الصائغ الأنصاري.

ومنهم عبد الجليل مؤلف المشكل في الحديث، وشعب الإيمان.

ومنهم [أبو] عبد الله بن المجاهد.

ومنهم [أبو] عمران بن موسى بن عِمْران المِيرْتُلِيّ(1).

ومنهم الحاج محمد بن علي ابن أخت أبي الربيع المقرئ.

ومنهم علي بن النعران(2).

ولولا خوف المَلل، وضيق الوقت، لذكرنا من سمعنا عليه ومن لقيناه. انتهى بلفظه(3).

---

(1) في (س) المتريلي، وفي (ت)، (هـ) المنزيلي. وفي الإجازة، ص32. المارتلي.
(2) في (م) القران. وفي الإجازة: البقران، ص32.
(3) في (ت) "انتهى بلفظه وفيه الكفاية". وباقي النقل ابتداء من العنوان الوارد أعلاه "بعض مشايخه من كتاب روح القدس في مناصحة النفس ولغاية: انتهى مُختصرًا مُلتقطًا منقول من بقية المخطوطات بتصرّف من كتاب روح القدس في مُناصحة النفس. فهو إذًا ليس في النسخة المخطوطة المُعتمدة في التحقيق (ت).
ومن الأسماء التي وردت في الإجازة ص30-31، ولم يوردها المصنف: "وأيضًا ممّن أجاز لي إجازة عامة، وكتب لي أن أروي عنه كتب البيهقي: عبد الرحمن السلمي، حدثني بها عن محمد بن بصار البيهقي، عنه. ومنهم: جابر بن أيوب الحضرمي، أجاز لي إجازة عامة، وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني المقرئ". انظر: الإجازة بتحقيق سام الجابي، ص27. وكذلك: "ومنهم أبو الحسن علي بن عبد الله بن حسن الرازي. ومنهم: أحمد بن منصور الجوري. ومنهم: أبو محمد إسحاق بن يوسف ابن علي. ومنهم: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحجري. ومنهم: أبو الصبر أيوب بن أحمد المقرئ.... ومنهم عبد الودود بن سمحون، قاضي المكتب. ومنهم: عبد المنعم بن الوتني الحرزجي" الإجازة، المرجع السابق.

[بعض مشايخه نقلاً عن كتاب روح القدس في مُناصحة النفس لابن عربي][1]

ومن أشار إليهم بأنّه ترك ذكرهم خوف الملل وضيق الوقت قد ذكر منهم جماعة كثيرة في كتاب[2] روح القدس في مُناصحة النفس، حيث قال ما نصّه:

وإنّما أنشر لك من بعض أحوال من لقيت، فمنهم، وهو أول من لقيته في طريق الله تعالى، أبو جعفر العريني[3] وصل إلينا إلى إشبيلية في أول دخولي إلى معرفة هذه الطريقة، وكان بدويًا[4] أميًا لا يكتب ولا يحسب، وكان إذا تكلّم[5] في علم التوحيد، فحسبك أن تسمع.

ومنهم شيخنا وإمامنا أبو يعقوب يوسف[6] بن يخلف الكوفي[7] القيسي[8] رضي الله عنه، صحب أبا مدين ولقي رجالاً بهذه البلاد، سكن[9] ديار مصر وتأهّل بمدينة الإسكندرية، رغب في مُصاهرته الحافظ أبو طاهر السِّلَفِي. كان أبو مدين يقول في حقّه: أبو يعقوب هو مثل المرسى القوي للسفينة. دخلت تحت أمره فربّى وأدّب، فنعم المؤدب ونعم المربي.

ومنهم صالح العدوي[10] كان بالله عارفًا، ومع الله في كل حاله واقفًا.

---

(1) للتأكيد: ما ورد أعلاه من نقل عن كتاب روح القدس في مناصحة النفس ليس في النسخ (ت)، ورد في بقية النسخ.

(2) في (م) كلمة "كتاب" ليست موجودة.

(3) محمود غراب، شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس، دمشق، مطبعة زيد بن ثابت، 1985، "أخذ تاريخ النشر من مقدمة المؤلف وليس من غلاف الكتاب"، ص66.

(4) في (س) بدريًا.

(5) في (س) دا نظم.

(6) في (س) بن يوسف.

(7) في (س) الكومي.

(8) روح القدس، ص72. وكذلك: ابن عربي، الدرة الفاخرة فيمن انتفعت به في طريق الآخرة، تحقيق: محمد أديب الجادر، عمان، الأردن، دار الفتح للدراسات والنشر، ط1، 2006، ص86.

(9) ليست في (هـ).

(10) روح القدس، ص80. الدرة الفاخرة، ص31.

ومنهم أبو عبد الله محمد الشرفي[1]، كان إذا قام في الصلاة تتحدّر[2] دموعه على بياض لحيته كأنّها اللؤلؤ، وتورّمت قدماه من طول القيام، سكن موضعًا نحوًا من أربعين سنة ما أوقد فيه سراجًا ولا نارًا.

ومنهم أبو يحيى الصنهاجي[3]، كان قد عَمِيَ وقد أسنّ، كانت صحبتي إياه شهورًا قبل موته، كان من أهل السياحات، مُلازمًا للسواحل مؤثرًا للخلوة.

ومنهم أبو الحجاج يوسف الشبربلي[4]، كان من شبربل[5] قرية بالشرق على فرسخين من إشبيلية. صحب أبا عبد الله ابن المجاهد.

ومنهم أبو عبد الله محمد بن قسوم[6]، صحب ابن مجاهد وقرأ عليه حتى مات واستخلفه في موضعه، فجرى على حاله، وزاد جمعًا بين العلم والعمل.

ومنهم أبو عمران موسى بن عمران الميرتُلّيّ[7]، هو قد أخذ نفسه بالشدائد، لزم بيته منذ سبعين عامًا لا يخرج. جرى على طريقة الحارث بن أسد المحاسبي، لا يقبل من أحد شيئًا ولا يطلب حاجة لنفسه ولا لغيره.

ومنهم الأخوان أبو عبد الله محمد [بن] الخياط[8] [يعرف بابن العضّاد]، وأحمد الخزاز[9] الإشبيليان، صاحبتهما زمانًا بإشبيلية حتى إلى عام تسعين وخمسمئة. أما أبو عبد الله فكان يخدم الفقراء بنفسه ويؤثرهم باللّباس والطعام، يرحم الصغير ويعرف شرف الكبير، ويُعطي كل أحد حقّه، له الحقّ على الناس

---

(1) روح القدس، ص[illegible]. الدرة الفاخرة، ص34.
(2) [illegible] (هـ) تحدر.
(3) الدرة الفاخرة، ص[illegible]. وهو أصلًا ليس في كتاب الدرة الفاخرة، وإنّما وضعه المحقّق في [illegible] الفتوحات المكية.
(4) روح القدس، ص[illegible]. الدرة الفاخرة، ص28.
(5) [illegible] ليست في (هـ).
(6) روح القدس، ص99. الدرة الفاخرة، ص27.
(7) روح القدس، ص87. الدرة الفاخرة، ص83.
(8) الدرة الفاخرة، ص36.
(9) [illegible] روح القدس، ص92. الدرة الفاخرة، ص38.

وليس عليه لأحد حقّ إلا الله. وأما أخوه أبو العباس فما أدراك ما[1] أحمد؛ جمع الفضائل واجتنب الرذائل، عرف الحقّ ولزمه، وكشف له عن السرّ فكتمه، قوي المُشاهدة كثير المُكاشفة.

ومنهم أبو عبد الله بن جمهور محمد[2]، كان من أقران أبي علي الشكاز[3] وأبي عبد الله الخياط الذي ذكرناه في السن والحال، وكان كثير النفور من الخلق، يحب الوحدة والعزلة، عارفًا بالله واقفًا مع الله.

ومنهم أبو علي [حسن] الشكّاز[4]، كان عندنا بإشبيلية وبها مات، وهو الذي خدم صالحًا العدوي شيخنا حتى مات. كان دائم الصيام والمواصلة، كثير القيام مُنقبضًا عن الناس، كثير الذكر لا يفتر، جليل الشأن سليم الصدر.

ومنهم أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي[5] الطائي[6]، وهو عمي شقيق والدي، كان يُخبرنا بعجائب، كان عمره من وقت رجوعه إلى هذا الطريق إلى أن مات ثلاثة أعوام خاصة، ومات قبل أن أدخل هذا الطريق.

ومنهم أبو محمد عبد الله ابن الأستاذ المورروري[7]، خدم الشيخ أبا مدين، وكان الشيخ يُسميه الحاج المبرور، وكان له همة فعالة وصدق عجيب.

ومنهم أبو محمد عبد الله الباغي الشكّاز[8] من حصن باغه، سكن[9] غرناطة، كان الشكّاز[10] هذا ليله قائم ونهارُهُ صائمٌ، لم يقدر مريدٌ قط على صحبته؛ لأنه كان يطلبه باجتهاده فيفر منه، عاش وحيدًا فريدًا.

---

(1) في (س) فما أدر أكتب لي أحمد.
(2) روح القدس، ص94. الدرة الفاخرة، ص44.
(3) في (س) الشكان.
(4) في (س) الشكان. روح القدس، ص95. الدرة الفاخرة، ص46.
(5) في (م) بن محمد العربي.
(6) روح القدس، ص96. الدرة الفاخرة، ص48.
(7) روح القدس، ص97. الدرة الفاخرة، ص53.
(8) في (س) الشكاري. روح القدس، ص103.
(9) في (س) حصن باغسكن بغرناطه.
(10) في (س) الشكان.

ومنهم أبو محمد عبد الله القطان[1] المفتوح عليه بالقرآن، كان يصدع بالأوامر، لا تأخذه في الله لومة لائم.

ومنهم ابن جعدون[2] الحناوي[3]، مات بفاس سنة سبع وتسعين وخمسمئة. كان واحدًا من الأربعة الأوتاد الذين يُمسك الله العباد بهم.

ومنهم أبو عبد الله محمد بن أشرف الرندي[4]، من الأبدال، شيخ الجبال والسواحل، لا يأوي إلى معمور قريبًا من ثلاثين سنة، كان قوي الفراسة، كثير البكاء، طويل القيام، دائم الصمت، وكان رحمة للعالم، وأخباره كثيرة.

ومنهم موسى أبو عمران السدراني[5] من أحواز تلمسان، كان من الأبدال، وكان مجهولًا، له عجائب وغرائب، وهو تلميذ الشيخ أبي مدين قُدّس سرّه.

ومنهم أبو محمد مخلوف القبائلي[6]، سكن قرطبة حتى مات عن إذن رسول الله صلى الله عليه وسلم. كنتَ إذا دخلتَ بيته أخذتك الحال قبل أن تراه، فإذا رأيته رأيت منظرًا عظيمًا. كان ذاكرًا على الدوام، وكان له في كلّ يوم خلاف ذكره كذا وكذا ألف تسبيحة، وكذا التكبير والتهليل والتحميد.

ومنهم صالح الخراز[7]، كان بإشبيلية، من أهل الورع والجد في العبادة والاجتهاد، أقبل على العبادة وهو ابن سبع سنين أو دونها، كان مبهوتًا أبدًا، انتقل إلى سكنى البادية بأحواز رُنْدة، يبتغي الانفراد والعُزلة.

ومنهم عبد الله الخياط أو القراق[8] لا أدري، اجتمعت به بجامع العديس بإشبيلية وهو ابن عشر سنين أو إحدى عشرة سنة، كان كثير الفكر شديد الوجد والتوله.

---

(1) روح القدس، ص104.
(2) في (هـ) الجعدون.
(3) روح القدس، ص107. الدرة الفاخرة، ص69.
(4) روح القدس، ص109. الدرة الفاخرة، ص56.
(5) روح القدس، ص113.
(6) روح القدس، ص115. الدرة الفاخرة، ص80.
(7) روح القدس، ص116.
(8) روح القدس، ص117.

ومنهم أبو العباس [أحمد] بن همام[1] من أهل إشبيلية، ألهمه الله رشد نفسه، وأقبل على العبادة قبل أن يبلغ الحلم، وكان ذا جد يبكي على نفسه كأنه الثكلى[2] على وحيدها.

ومنهم أبو أحمد السلاوي[3]، وصل إلينا بإشبيلية وأنا في تربية شيخنا أبي يعقوب. كان أبو أحمد هذا قوي الحال، صَاحَبَ أبا مدين ثماني عشرة سنة. كان كثير العبادة والاجتهاد، شديد البكاء، وكان إذا بكى آخُذُ الدموع إذا سقطت من عينه على الأرض، فامسح بها على وجهي، فأجد فيها رائحة المسك، فاتّخذتها طيبًا يشمّه الناس عليّ فيقولون لي: هذا مسك عظيم من أين اشتريته؟

ومنهم أبو إسحٰق إبراهيم بن أحمد بن طريف العبسي[4] جزيري، شيخ أبي عبد الله القرشي الذي كان بديار مصر. كان سمح الخلق، ليّن الجانب، قابلًا للحقّ، لا تأخذه في الله لومة لائم، من أهل الجد والاجتهاد، كان يحنّ إلى العُزلة، ويُحب المعارف ويحن إليها.

ومنهم أبو محمد عبد الله بن إبراهيم المالقي الفخار[5]، عرف بالفلفاط. صاحب أبا الربيع الكفيف وغيره. كان صديقًا لإبراهيم بن طريف، وكان مُحافظ للشريعة والآداب، مشروح الصدر أكثر من إبراهيم بن طريف، كان إبراهيم عنده جمود

ومنهم الشيخ العارف السائح المُتجرّد المُنقطع الصادق الصالح المُسن أبو يحيى بن أبي بكر الصنهاجي[6]، من أهل الإشارات والتمكين.

ومنهم أبو العباس ابن تاجة[7] من أهل إشبيلية، من المُجتهدين، لم يزل المُصحف بين عينيه حتى مات.

---

(1) روح القدس، ص118.
(2) في (س)، (م)، (هـ) رُسمت الثكلا.
(3) روح القدس، ص119. الدرة الفاخرة، ص66.
(4) في (س) القيسي. روح القدس، ص120. الدرة الفاخرة، ص63.
(5) روح القدس، ص121. الدرة الفاخرة، ص64.
(6) روح القدس، ص123.
(7) روح القدس، ص123.

ومنهم يوسف بن يعزى[1] بـ "قرمونة"، من التالين لكتاب الله، لا يتركه[2] القرآن يتحدث مع أحد، كان صوّامًا قوّامًا.

ومنهم أبو الحسن القنوني[3] بمدينة رُنْدة[4] من أهل الفتوة والمعارف السنية.

ومنهم- اللهم صلّ على محمد- الحداد[5] بمدينة إشبيلية، كان مُشتهرًا بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم دائمًا لا يفتر.

ومنهم أبو إسحٰق القرطبي[6] بـ "بجاية" من أصحاب [أبي] مدين، كان من المؤمنين.

ومنهم أبو عبد الله المهدوي[7] بمدينة فاس. بقي نيفًا وستين سنة ما استدبر القبلة حتى مات.

ومنهم علي بن موسى بن البقران[8] بمدينة فاس، [كان] مجهولًا لا يُعرف بهذه الطريقة. كان غامضًا في الناس فيها، وكان لديه فيها معرفة تامّة، وكان عندهم مشهورًا بالقراءات والروايات.

ومنهم أبو الحسين يحيى بن الصائغ[9]، نسبته من المُحدثين وهو صوفي، هو من الأعجوبات: مُحدّث صوفي! كبريت أحمر، له بركات. عاشرته كثيرًا ورويت عنه، وقرأت عليه، وكان زاهدًا مُتجرّدًا.

ومنهم ابن العاص أبو عبد الله الباجي[10]، كان بإشبيلية. كان فقيهًا زاهدًا، وهذا أيضًا غريب: فقيه زاهد! لا يوجد.

(1) في (س) تعزا. روح القدس، ص123.
(2) في (م) لا يترك.
(3) روح القدس، ص123.
(4) في (م) رنده، وفي (هـ) زنده.
(5) روح القدس، ص125.
(6) روح القدس، ص125.
(7) روح القدس، ص125.
(8) في (س) النقرات. روح القدس، ص125.
(9) روح القدس، ص125.
(10) روح القدس، ص126.

ومنهم أبو عبد الله بن زين اليابري[1] بإشبيلية، كان من أفضل الناس، كثير الجدّ والاجتهاد والتقشف، اعتكف على كتب أبي حامد [الغزالي]، فرأ ليلة تأليف أبي القاسم ابن حمدين في الردّ على أبي حامد الغزالي فعمي، فسجد لله تعالى من حينه وتضرّع وأقسم أن لا يقرأه أبدًا ويذهبه، فرد الله عليه بصره. كان من فضلاء الناس. لقيت أيضًا أخاه مثله.

ومنهم أبو عبد الله القران[2] إمام أهل البلاد بقرطبة، قلّ أن يُرى مثله.

ومنهم أبو زكريا يحيى بن حسن الحسيني[3] بمدينة بجاية، من العلماء العاملين السادة، صاحب ورع وزهد ونصيحة. له أخبار عجيبة في تقشّفه وأكله[4] لقيته مرارًا، قرأت عليه من بعض تآليفه.

ومنهم عبدالسلام الأسود[5] السائح، سألته عن عدم قراره فقال: أجد حالة طيّبة في الحركة.

ومنهم أبو عبد الله القسطيلي[6] بمدينة إشبيلية، من أهل الفضل والجد والغيرة في دين الله تعالى.

ومنهم أبو العباس أحمد بن المنذر[7] بمدينة إشبيلية، من أهل القرآن والعربية والفقه، غلب عليه الورع، [كان] مُباركًا صالحًا.

ومنهم موسى [أبي عبد الله] المُعلم[8] بمدينة فاس، وابنه عبد الله شـ صالحًا لا يُعرف بالمعصية.

---

(1) روح القدس، ص126.
(2) في (س) القزاز. روح القدس، ص126.
(3) روح القدس، ص126.
(4) في (س) وكان.
(5) روح القدس، ص127.
(6) روح القدس، ص127.
(7) روح القدس، ص127.
(8) روح القدس، ص128.

ومنهم أبو العباس الخراز[1]، لقيته بمكة، صحب عبد الله المغاوري[2].

ومنهم أبو محمد عبد الله البرجاني[3]، كان جليل القدر، كثير السكون.

ومنهم أبو عبد الله محمد[4] البابلي[5]، الساكن بدار القبر، رأيت له أمورًا عجيبة لا يتّسع الوقت لذكرها.

ومنهم أبو عبد الله ابن المرابط[6]، من أهل الليل والقرآن.

ومنهم ميمون التونسي[7]، أبو وكيل، كان من رجال الله تعالى.

ومنهم أبو محمد عبد الله بن خميس الكناني[8] لقيته بالمحرسة[9]. زرته على قدمي حافيًا في شدة الحرّ تأسّيًا بشيختي أبي يعقوب وأبي محمد الموروري، قالا: إنّهما زاراه[10] على هذه الحالة.

ولقيت بمكة الأشخاص السبعة[11]، جالستهم بين حطيم الحنابلة وصفة زمزم، وهم خاصة الله حقًّا، لقيتهم في حال المشاهدة، فلم يقع بيني وبينهم مُكالمة في معرفة.

ومنهم شمس أم الفقراء بمرشانة الزيتون[12]، ما لقيت في الرجال مثلها في الحمل على نفسها، كبيرة في المُعاملات والمُكاشفات.

---

(1) روح القدس، ص128.
(2) في (س) المغاور. والأصحّ المغاوري كما هو في روح القدس.
(3) روح القدس، ص128.
(4) في (س) أحمد.
(5) في (س) النابلي. روح القدس، ص129.
(6) روح القدس، ص130.
(7) روح القدس، ص130.
(8) روح القدس، ص130.
(9) في (م) بمحرسة، في (هـ) في محرسه.
(10) في (هـ) قالا لي إنّما زاراه.
(11) روح القدس، ص130.
(12) روح القدس، ص131. الدرة الفاخرة، ص61.

وسمعها تقرأ ست [أم] القرآن وشيبة(1)، أدركتها في عشر التسعين سنة، كانت سورتها الفاتحة، وكانت تقول: أعطيت الفاتحة أصرفها في أي أمر شئت. انتهى مختصراً ملخصاً.

وللشيخ قدس سره كتاب سماه الدرة(2) الفاخرة ما رأيته، ذكر فيه عن هؤلاء المذكورين، كما قال في هذه الرسالة في ترجمة أبي محمد المالقي وغيره(3): "فنصرت على هذا المقدار رغبة في الإيجاز والاختصار، وقد أفردت لذكرهم كتاباً سميته الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة"، ذكرت فيه مثل عبد الله بن تاخميست(4)، يعدّه من الأبدال، وآخر يقال له ابن سحاب(5) كان من الأبدال. انتهى بلفظه وفيه الكفاية(6).

[ثناء الناس عليه]

وأما ثناء الناس عليه، فقد أثنى عليه بخير الأئمة الأعلام في عصره وبعده، فقد روى الشيخ علي الهمداني المذكور عن شيخه الإمام صاحب القاموس بسنده متّصل إلى خادم الشيخ الإمام عز الدين بن عبد السلام رحمه الله، أنه سأله عن القطب، فقال له: "ما لك ولهذا؟" فقال: "بوجه الله عرّفني". فقال: "هو الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي". فقال: "إن اليوم تكلّم فيه شخص إلى حيث سكت عنه ولم ترد عليه". فتبسم الشيخ وقال: "اسكت، ذلك مجلس الفقهاء". قال الشريح المخزومي في كتابه المسمّى كشف الغطاء: "رويناه بالسند الصحيح عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام".

---

(1) روح القدس، ص132؛ الدرة الفاخرة، ص41.
(2) في (س)، (هـ) الدر.
(3) ليست في (ب)، (س).
(4) الدرة الفاخرة، ص68.
(5) الدرة الفاخرة، ص92.
(6) جميع النص أعلاه من كتاب روح القدس في مناصحة النفس. وهو ليس في نسخة المخطوطة المعتمدة (ب)، إنما أضيف من النسختين المخطوطتين (هـ) وبدءاً من السطر الخامس في الورقة (10أ) إلى السطر 20 من الورقة (12ب)، و(س) وبدءاً من منتصف الورقة (11أ) إلى أسفل الورقة (14أ).

وقال فيه الإمام شيخ الشيوخ الشهاب السهروردي قدّس الله روحه لما اجتمع بالشيخ سكّة المُشرّفة وتفاوضا قليلًا وافترقا، فسُئل عنه "كيف وجدت محيي الدين؟" فقال "إنّه بحر لا ساحل له". وسُئل الآخر عن صاحبه فقال "وجدته عبدًا صالحًا"، ويُروى أنّه قال فيه "مملوء من السُّنة من قرنه إلى قدمه".

وقال فيه الشيخ الإمام سعد الدين الحموي [كذا] قدّس الله روحه لما رجع من دمشق إلى بلده حماة وسأله أصحابه وخواصه: من تركت بالشام من العلماء؟ قال: "تركت فيها بحرًا لا مقرّ له ولا ساحل"، يعني به الشيخ محيي الدين، وأنشد رحمه الله:

تـركـنـا الـبـحـارَ الـزّاخـرات وراءنـا
فـمـن أيـن[1] يـدري الـنّـاسُ أيـن تـوجـهـنـا

وكان الشيخ الإمام قاضي قضاة الشافعية شمس الدين الخوئي يخدم الشيخ خدمة العبد، وكان في طوعه كما يريد، وكان يتصدّق عنه كل يوم ثلاثين درهمًا قبل أن / يدخل ويرى وجهه المُبارك، ويقول: قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ [١٠٤] إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ﴾ [المجادلة: 12]، وهذا وارث الرسول.

وكان قاضي قضاة المالكية يتولّى خدمته بنفسه، وزوجه بابنته، ويفتخر بذلك على أبناء جنسه.

وكان الحافظ الإمام ابن عساكر صاحب تاريخ دمشق من جُملة تلاميذه [كذا] والمُلازمين لسُدّته، مع سعة علمه وجلالته وطول رحلته.

وقال فيه الإمام ابن النجار، وقد اجتمع به بدمشق: "وجدته إمامًا كاملًا عالمًا[2] مُتبحّرًا في العلوم، راسخًا في الحقائق، فأخذت عنه شيئًا من مُصنّفاته، وسألته عن مولده فقال: ولدت بمرسية ليلة الإثنين سابع عشر رمضان سنة ستين وخمسمئة".

---

(1) ليست في (هـ).
(2) في (هـ) عاملًا.

وكان الشيخ أبو عبد الله المقدسي من خواصّ أصحابه والمُلازمين لمجلسه.

وقال فيه ابن الدبيثي[1] صاحب التاريخ وغيره من التصانيف المُعتبرة: إنّه مرّ ببغداد فاجتمعت به، فوجدته فوق الوصف وأجلّ من أن يعرف، وأخذت عنه شيئًا من مُصنّفاته، وذكر لي أنّه سمع الحديث النبوي بإشبيلية من الحافظ أبي بكر محمد بن خلف اللخمي، وفي بوطية من الحافظ أبي القاسم ابن[2] بشكوال[3].

وقال أقضى القُضاة أبو يحيى زكريا بن محمد بن محمود القزويني في كتابه المسمى آثار البلاد وأخبار العباد في ذكر[4] إشبيلية: إنها تميزت بكلّ مزيّة، وباينت بلاد الأندلس بكل فضيلة، من طيب الهواء، وعذوبة الماء، وصحة التربة، وكثرة الثمرات. يُنسب إليها الشيخ الإمام العالم الفاضل الكامل المُكمّل، سلطان العارفين، برهان المُحققين، محيي الحقّ والدين، أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلسي رضي الله عنه، رأيته في دمشق سنة ثلاثين وستمئة، كان شيخًا عالمًا عارفًا مُتبحّرًا في العلوم الشريفة والحقيقة[5]، وكان مُقتدى أهل زمانه، ليس له في رفعة[6] شأنه وعلو مكانه نظير، له التصانيف الكثيرة الفوائد، والتآليف العزيزة العوائد[7]، تحير فيها الفهوم في كلّ فنّ من الفنون[8] / واظبت سدته بُرْهَةً من الزمان، ولزمت خدمته مُلازمة [10ب] العبيد والغلمان. أخبرني رضي الله عنه أنّه كان بمدينة إشبيلية نخلة في ممر

---

(1) وردت في جميع النسخ: الدبيثي.

(2) ليست في (س).

(3) انظر ترجمة ابن عربي في ذيل تاريخ مدينة السلام، للحافظ أبي عبد الله محمد بن سعيد ابن الدبيثي، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2006، ج1، 530-531، ترجمة رقم 389.

(4) ليست في (هـ).

(5) في (هـ) الحقيقة، وفي (س) الشريفة والحقيقة.

(6) في (س) رفع.

(7) في (م) التصانيف الكثيرة العوايد والتآليف العزيزة الفوائد، وفي (هـ) العزيزة العوائد

(8) في (ت)، (هـ)، (م) فنون.

طرقاتها فمالت إلى نحو الطريق فضيّقتها على المارين، فتحدث الناس بقطعها حتى عزموا على ذلك بالغد. قال الشيخ: فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم تلك الليلة واقفًا عند النخلة وهي تشكو إليه وتقول: يا رسول الله إنّ القوم يُريدون تطعي فإنّي منعتهم المرور، فمسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده المُباركة تلك النخلة فاستقامت. فلمّا استيقظت ذهبت إلى النخلة فوجدتها مُستقيمة، فذكرت ذلك للناس فتعجّبوا[1]، واتّخذوا ثَمّ مزارًا يتبرّكون به[2].

ويكفي في وقوع الإجماع على تفضيله أنّ صاحب إشبيلية أرسل مالًا عظيمًا إلى مكّة المُكرّمة، وأوصى بأن لا يُفرّق هذا المال إلّا أعلم أهل الأرض. واتّفق أنّ تلك السنة اجتمع بها من العلماء والفقهاء والمشايخ ومن كل ذي فنّ من العلوم ما لم يجتمع في عصر من الأعصار. وهي السنة التي اجتمع فيها الشهاب السهروردي بالشيخ محيي الدين كما مرّ. فاتّفق الكلّ على أن لا يُفرّق إلّا هو، ففرّقه. فلمّا فرغ من تفريقه قال رحمه الله: لولا خشية أن أخرق الإجماع لامتنعت. فقال له بعض أصحابه المدلين عليه: لِمَ يا سيدي؟ قال: لأنّ هذا المال ما أُريد به وجه الله، بل أُريد به الفخر، فإنّ صاحب الغرب أراد أن يفتخر به[3] على سائر أهل الأرض. فبلغ ذلك صاحب إشبيلية فبكى وقال: صدق الشيخ، هذا أردت.

وكان الإمام الفخر الرازي [ت. 606هـ] مع توغّله في العلوم الظاهرة يُثني عليه ويقول: "كان الشيخ محيي الدين وليًّا عظيمًا". ولما جاءته رسالة الشيخ حرّكته وأزعجته، وترك مُعاشرة الناس وآثر الخلوة والعزلة، وأثّرت فيه تلك الرسالة غاية التأثير، وأفاضت عليه الخير الكثير حتى قال:

---

(1) في (س) وتعجبوا.

(2) زكريا بن محمد القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، دار صادر، د.ت، ص497. مع بعض التغيير والمبالغة في مديح ابن عربي. وتجدر الإشارة إلى أن القزويني قال: "ينسب إليها"، أي إلى أشبيلية، وهذا غير دقيق إذ عادة ما ينسب ابن عربي إلى مرسية، ولعله يشير إلى إقامته بها.

(3) في (س) بي.

سهـامُ إقدامِ العقولِ عِقالُ
وغايةُ سعيِ العالمينَ ضَلالُ
وأرواحُنا في وَحشةٍ من جُسومِنا
وحاصلُ دُنيانا أذًى ووَبالُ
ولم نستفدْ في بحثِنا طُولَ عُمرِنا
[111] سوى ما جَمَعْنا منهُ قِيلَ وقالُوا /
وكم قد رأينا من رِجالٍ ودَوْلةٍ
فبادُوا جميعًا مُسرِعينَ وزالُوا
وكم من جِبالٍ قد عَلَتْ شُرُفاتِها
رِجالٌ فزالُوا والجِبالُ جِبالُ[1]

وقال فيه الشيخ أبو الحسن الخزرجي اليمني الزبيدي في كتابه العسجد المسبوك: "هو الشيخ الإمام الفاضل الكامل البارع ولي الله أبو عبد الله محمد ابن علي الطائي الحاتمي الأندلسي، المُلقَّب بمحيي الدين، المشهور بابن العربي[2] رحمه الله تعالى. كان وحيد زمانه وفريد أقرانه، شيخ "أهل الوحدة" وذكر مولده ثم قال: دخل بلاد الشرق وطاف البلاد: مصر والشام والموصل وديار بكر وخراسان، ودخل بغداد مرّتين: مرة أقام بها اثني عشر يومًا، ومرة دخلها حاجًّا. وسكن الروم، وتزوّج بوالدة الشيخ صدر الدين القونوي، وعلى يده تخرّج. وكان من فرسان ميدانه وشجعان فرسانه، ثم انتقل إلى مكة وجاور بها وصنّف بها تصانيف كثيرة، هذا بعض سيرته".

---

(1) وردت هذه الأبيات في رسالة فخر الدين الرازي ذمّ لذّات الدنيا، وليس للسياق علاقة بابن عربي أو برسالة ابن عربي. انظر:
Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Rāzi* (Leiden, the Netherlands: Brill, 2006), p.262.

(2) في (هـ) عربي. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

وقال فيه الحافظ عماد الدين ابن كثير رحمه الله في كتابه البداية والنهاية:

"هو الشيخ الإمام محيي الدين أبو عبد الله محمد بن علي الطائي الأندلسي المعروف بابن العربي. كان شيخًا جليلًا عالي القدر، رفيع الشأن، راسخًا في العلوم الشرعية، مُتمكّنًا في الأسرار الحقيقية. وكان يُومى إليه بالتقدم في سائر العلوم الشرعية وغيرها، وكان له قدم ثابت في الرياضات والمجاهدات وكثرة الأسفار، وكان له أصحاب وجموع وحَفَدَة، ومهابة في القلوب. طاف البلاد وأقام بمكّة شرّفها الله، وصنّف بها كتبًا كثيرة. وله مُصنّفات كثيرة وديوان من الشعر رائق جدًّا على طريق التصوّف. قال السراج المخزومي وسُئل العماد ابن كثير عمن يُخطّئ الشيخ فقال: أخشى أن يكون المُخطئ من يُخطّئه، وقد أنكر عليه قوم، فوقعوا في المهالك"[1]. - انتهى.

وقال فيه الحافظ الذهبي حافظ الشام وصاحب تاريخ الإسلام ما نصّه:

"هو الشيخ الإمام الزاهد الولي بحر الحقائق والفنون، ذو العلوم المُفيدة والتصانيف السعيدة، كان طودًا[2] في العلوم، سفحه راسخ وأوجه شامخ، لم يكن له فيها نظير، ولا في عصر[3] له شبيه، انتقل إلى بلاد الروم بعد حجته، وتزوّج /بأم قطب الوقت صدر الدين القونوي صاحب العلوم (11ب)
اللّدنية والأسرار الربّانية، وعلى يده تخرّج، وكان من أعيان أصحابه المُختصّين بجنابه، وقد اتُّهِمَ بأمر عظيم، وما أظن أنّ الشيخ محيي الدين يتعمّد الكذب أصلًا"[4]. انتهى كلام الذهبي.

---

(1) أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق رياض عبد الحميد مراد ومحمد حسان عيد، دمشق، دار ابن كثير، ط2، 2010، ج15، ص231. وما أورده البَرْزَنْجي غير موافق للمطبوع، إلا في بضع جمل.

(2) في (س) طودًا: جبلًا.

(3) في (هـ)، (م) عصره.

(4) انظر ترجمة ابن عربي في سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق بشار عواد ومحيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، ط11، 1996، ج23، ص48. وأيضًا في ميزان الاعتدال للذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ج3، ص659 وفي تاريخ الإسلام للذهبي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1998، ج46، ص374. وما أورده البَرْزَنْجي غير مطابق لما في هذه الكتب

وقال اليافعي رحمه الله: "شيخ وقته وإمامه"، كما نقله عنه شيخ الإسلام، وذكر أنه صاحب الولاية العظمى، قال: "وأكثر ما طعن الطاعنون في كتبه المسمّى بفصوص الحكم. قال: وبلغني أن شيخ الإسلام الشيخ كمال الدين الزملكاني شرحه شرحًا شافيًا، وبيّنه بيانًا كافيًا، ووجّهه توجيهًا وافيًا. قال: وينبغي فيه التوقف، ووكول أمره إلى الله تعالى"[1].

وقال عنه الإمام الحافظ الواعظ أبو الفرج ابن الجوزي رحمه الله: هو الشيخ الإمام العالم العامل الفاضل الكامل، شيخ زمانه وفريد عصره وأوانه، لم يوجد نظيره في سائر العلوم الشرعية والحقيقية، وغير ذلك من سائر العلوم والفنون، وله تصانيف كثيرة وتآليف عزيزة لم ينسج على منوالها ناسج. وكان يحفظ الاسم الأعظم. وبلغني أنه كان يعلم الكيمياء بطريق المنازلة لا بطريق الكسب، وكان فاضلًا في التصوف وفي غيره، وللناس فيه أقوال كثيرة، ومذهبي فيه التسليم.

فانظر إلى هؤلاء الأئمة الأعلام كيف أقرّوا له بالإمامة، واعترفوا بولايته وتفرّده في عصره واعتنائه بغيره. فما نقل عن هؤلاء من التوقف في أمره لعله[2] دقة لبعض كتبه أو كلماته، بمعنى أنهم لا يفهمون معانيها، ولكنهم يسلمون ذلك[3] وإن لم يفهموا.

وكان الشيخ الإمام صلاح الدين الصفدي يعتقده ويثني عليه كثيرًا، وقال في تاريخ علماء العصر: من أراد أن ينظر إلى كلام أهل العلوم اللدنية فلينظر في كتب الشيخ محيي الدين ابن العربي[4].

---

(1) عبد الله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997، ج4، ص79. وفيه اختلاف.

(2) في (م) لدقة.

(3) في (س) مسلك.

(4) انظر ترجمة ابن عربي في الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي، اعتناء س. ديدرينغ، فيسبادن، دار نشر فرانز شتاينر، ط2، 1974، ج4، ص173-178. ويذكر الصفدي أنه نسخ عقيدة ابن عربي التي في أول الفتوحات، وأنها موافقة لعقيدة أبي الحسن الأشعري ولا تخالفها شيء. ن.م، ص174.

وكان الشيخ الإمام قطب الدين الشيرازي يُثني عليه ويقول: إنّه كان كاملًا مُكملًا في العلوم الشرعية والحقيقية، ولا يقْدحُ فيه قدْحُ منْ لا يفْهمْ كلامه ولم يؤمنْ به، كما لا يقدح في كمال الأنبياء نسبتهم إلى الجنون والسحر على لسان من لم يؤمن بهم./ [٦٤أ]

وكان الشيخ الإمام مؤيد الدّين يقول: ما سمعنا بأحد من أهل الطريق اطّلع على ما اطّلع عليه الشيخ محيي الدين رحمه الله من المعارف والحقائق.

وكان الشيخ الإمام كمال الدين الكاشي رحمه الله تعالى يقول فيه: إنّه الإمام الكامل المُحقّق صاحب الكمالات والكرامات.

وقال فيه الإمام الزاهد الورع محيي الدين أبو زكريا يحيى النووي[1] رحمه الله لما سُئل عنه: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ [البقرة: 134]. ولكن الذي عندنا أنّه يحرم على كل عاقل أن يسيء الظن بأحد من أولياء الله تعالى، ويجب عليه أن يؤوّل أقوالهم وأفعالهم ما دام لم يلحق بدرجتهم، ولا يعجز عن ذلك إلّا قليل التوفيق.

وكان الشيخ الإمام زين الدين أبو يحيى زكريا الأنصاري يُثني عليه ويذبّ عنه أتمّ الذبّ. وكذلك الشيخ العلّامة محمد المغربي الشاذلي شيخ الحافظ السيوطي، وترجمه بأنه: مُربّي العارفين، كما أنّ الجنيد مُربّي المُريدين. وقال فيه: إنّ الشيخ محيي الدّين روح التنزلات والإمداد، وألف الوجود، وعين الشهود، وهاء الشهود، الناهج مناهج النبي العربي قدّس الله[2] سرّه وأعلى في الوجود ذكره.- انتهى.

قلت [البَرْزَنْجي]: وفي قوله: إنه مُربّي العارفين إلخ... تفضيل منه للشيخ على الجنيد رحمهما الله كما هو واضح.

وقال الشيخ الإمام سراج الدين المخزومي في تصنيف له في الذبّ عن الشيخ رحمه الله بعد ثنائه عليه ما نصّه:

---

(1) في (س) النواوي

(2) ليست في (ت).

"وكيف يسوغ لأحد من أمثالنا الإنكار على ما لم يفهمه من كلام الفتوحات أو غيرها، وقد وقف على ما فيها نحو ألف عالم وتلقوها بالقبول". قال [المخزومي]: "وقد شرح كتابه الفصوص جماعة من الأعلام من مذهبه وغيرهم، منهم الشيخ بدر الدين بن جماعة، وشاعت كتبه في سائر الأمصار، وقرئت منه وشرحت في غالب الأقطار، وروايته متفرعة الظاهرة في الجامع الأموي وغيره بالإسناد، وتغالى الناس فيه قديمًا وحديثًا في شرائها ونسخها، وتبركوا بها وبمؤلفها، لما كان عليه من الزهد والعلم ومحاسن الأخلاق. وكان أئمة عصره من علماء الشام ومكة(1) كلهم يعظمونه ويأخذون عنه، ويعتقدون غوثيتهم في بحر علمه 42ب
كلا شيء". قال [المخزومي]: "وقد أقمت بين أظهر أهل الشام نحوًا من ثلاثين سنة، وهم يتبركون بمؤلفات الشيخ ويتداولونها بينهم". قال: "وهل ينكر على الشيخ إلا جاهل أو معاند؟!". انتهى كلام السراج، وهو سراج الكلام.

وقال رحمه الله [المخزومي]: "وكان شيخنا شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني، والشيخ الإمام تقي الدين السبكي ينكران على الشيخ في بداية أمرهما، ثم رجعا عن ذلك وندما على تفريطهما في حقه، وسلّما له الحال فيما أنكرا عليهما".

فمن جملة ما ترجمه به الإمام السبكي: "كان الشيخ محيي الدين آية من آيات الله، فوق الفضل في زمانه رمى بمقاليده إليه وقال: لا أعرف إلا إياه". وبعد أن السبكي تكلّم في حقه في شرح المنهاج بكلمة، ثم استغفر من ذلك وضرب عليها. فمن وجدها في بعض النسخ فليضرب عليها كما هو في نسخة المؤلف.

وقال السراج البلقيني:

"إياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محيي الدين، فإنه رحمه الله

---

(1) في (هـ)، (ج) "مكة المكرمة".

لمّا خاض لجج بحار المعرفة وتحقيق الحقائق، عبّر في أواخر عمره في الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصلية وغيرها بما لا يخفى على من في درجته من أهل الإشارات، ثم جاء من بعده قومٌ عُميٌ عن طريقه فغلّطوه في ذلك، بل كفّروه بتلك العبارات، ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه، ولا سألوا من يسلك بهم إلى إيضاحه. قال [البلقيني]: وقد كذب والله وافترى من نسبه إلى القول بالحلول والاتحاد. قال: ولم أزل أتتبّع كلامه في العقائد وغيرها، وأكثر من النظر في أسرار كلامه حتى تحقّقت ما هو عليه من الحق، ووافقت الجمّ الغفير المُعتقدين له من الخلق، وحمدت الله عز وجل إذ لم أكتب في ديوان الغافلين عن مقامه" - انتهى.

قال المخزومي:

"ولمّا وردت القاهرة عام وفاة شيخنا البلقيني، هذا عام أربع وثمانمئة، ذكرت له ما سمعت من أهل الشام من نسبته إلى الحلول والاتّحاد[1]. فقال: معاذ الله وحاشاه من ذلك، إنّما هو من أعظم الأئمّة، وممّن سبح في بحار الكتاب والسُّنة، وله اليد العظيمة / عند الله، وقدم الصدق عنده. قال: فما أشاعه بعض المُنكرين عنه وعن الشيخ عز الدين بن عبد السلام من أنهما أمرا بإحراق كتب الشيخ رحمه الله فكذب وزور. ولو أنّها أحرقت لم يبق الآن بمصر والشام نسخة، ولا كان أحد ينسخها بعد كلام هذين الشيخين، وحاشاهما من ذلك. ولو وقع ذلك لما خفي؛ لأنّه من الأمور العظام التي يسير بها الركبان في الآفاق، ويتعرّض لذكرها أصحاب التواريخ. قال [المخزومي]. ولما بلغ البلقيني أنّ البدر السبكي ولد التقي السبكي ردّ على الشيخ موضعًا من كتاب الفصوص كتب إليه كتابًا من جُملته: يا قاضي القُضاة الحذر ثمّ الحذر من الإنكار عليه وعلى سائر أولياء الله، وإن كنت ولا بدّ رادًّا[2]، فردّ على من ردّ على الشيخ وإلا فدعْ". [١١ب]

---

(1) في (م) نسبتهم الحلول والاتحاد إليه. وفي (هـ) من نسبهم إلى الحلول والاتحاد إليه.

(2) في (هـ) وإن كنت ولا، إذًا فرد على ...

قال [المخزومي]: "وسُئل الشيخ صدر الدين عن جماعة منه فقال: ما لي ولرجل قد أجمع الناس على جلالته وإمامته".

[فتوى الفيروزآبادي في ابن عربي]

وقال فيه الشيخ الإمام قاضي القضاة مجد الدين الفيروزآبادي مصنف القاموس لما استفتاه السلطان الناصر صاحب اليمن بما صورته[1]:

"ما يقول السادة العلماء شيّد الله بهم أركان[2] الدين، ولمّ بهم شعث[3] المسلمين، في الشيخ الأكمل محيي الدين، وفي الكتب المنسوبة إليه كالفتوحات وفصوص الحكم وغير ذلك؟ هل يجوز قراءتها وإقراؤها؟ وهل هي من الكتب المسموعة المقروءة[4] أم لا؟ أفتونا جوابًا شافيًا لتحوزوا جزيل الثواب".

[فأجاب] ما نصّه:

"الذي أعتقد من حال[5] المسؤول عنه وأدين الله به، أنه كان شيخ الطريقة حالًا وعملًا وعلمًا، وإمام الحقيقة حقيقة ورسمًا، ومحيي رسوم المعارف فعلًا واسمًا. إذا تغلغل فكر المرء في طرف من بحر علمه غرقت فيه خواطره، عباب لا تكدّره الدلاء، وسحاب يتقاصر عنه الأنواء. كانت دعوته تخرق السبع الطباق، وتفرّق بركته[6] فتملأ الآفاق، وإني أصفه وهو[7] فوق ما وصفته، وغالب ظني، بل يقيني، أني ما أنصفته شعر

---

(1) الدر الثمين، ص84. نفح الطيب، ج2، ص175.

(2) في (س) أزري.

(3) في (س) شعب.

(4) في (ه) المقروءة.

(5) في (س) محل.

(6) في (ه) وبركاته تفرق.

(7) ليست في (س).

وما عليّ إذا ما قلتُ معتقدي[1]

دع العذول يظنّ الجهل[2] عدوانا

والله والله والله /العظيم ومن (49ب)

أقامه حجةً فيها وبرهانا

إنّ الذي قلتُ بعضٌ من مناقبه[3]

ما زدتُ إلا لعلّي زدتُ نقصانا

قال [الفيروزآبادي]

ومن خواص كتبه أنه من واظب على مطالعتها والنظر فيها وتأمل في مبانيها انشرح صدره لحلّ المشكلات والمعضلات، وهذا الشأن[4] لا يكون إلّا لمن خصّه الله تعالى بالعلوم اللّدنية والمعارف الربانية، وإنّه صاحب الولاية الكبرى، والصدّيقية العظمى فيما نعتقد وندين الله به. وإنّ طائفة من متبعيهم وجهلتهم بالطعن في الشيخ الأكمل محيي الدين في الكبير[5]، وربّما بلغ بهم الحمق والجهل إلى التكفير، وما ذلك إلا لقصور أفهامهم عن إدراك مقاصد أحواله وأقواله، ولم تصل[6] أيديهم إلى اقتطاف ثمار معانيه، فلذلك تكلّموا فيه. ولله درّ القائل:

عليّ نَحْتُ القوافي من معادنها ... وما عليّ إذا لم تفهم البقرُ

هذا ما نعلم ونعتقد والله أعلم. كتبه المُلتجي إلى حرم الله تعالى محمد الصديقي عفا الله عنه[7]

---

(1) في الدر الثمين "معتقدي" (مناقب ابن عربي)، ص65.
(2) في (ت) العذول، وفي الدر الثمين "الجهول".
(3) في (س) من بعض مناقبه.
(4) في (هـ) الشأن لمن خصه الله.
(5) في (س) التكفير.
(6) في (د)، (هـ) تنل.
(7) انظر فتوى الفيروزآبادي في مناقب ابن عربي [= الدر الثمين] تحقيق المنجد، ص64-65.

وقال الشعراني[1] في كتاب اليواقيت والجواهر: إنّ شيخنا الجلال السيوطي قد صنّف كتابًا في الرد على من أنكر على الشيخ، سماه[2]: تنبيه الغبي بتنزيه ابن العربي، وآخر سماه: قمع المعارض ونصرة ابن الفارض، لمّا وقعت فتنة البرهان البقاعي بمصر فراجعهما[3].

[هل يقتصر التأويل فقط على كلام المعصومين دون سواهم؟]

أقول: أمّا الثاني فلم أقف عليه، وأمّا الأول تنبيه الغبي فقال فيه نقلًا عن العلامة قاضي القضاة شمس الدين البساطي[4] المالكي:

"إنّما ينكر الناس على الشيخ محيي الدين ظاهر الألفاظ التي يقولها، وإلّا فليس في كلامه ما ينكر إذا حُمل لفظه على مُراده وضربٍ من التأويل".

ثم قال السيوطي:

"فإن قلت فهنا الشيخ ولي الدين العراقي قد قال في فتاويه[5]: وقد بلغني[6] عن الشيخ الإمام علاء الدين القونوي أنّه قال في مثل ذلك: إنّما يؤول كلام المعصومين. قلت [السيوطي]: هذا منقوض بأمرين، أحدهما أنّ القونوي قد فعل خلاف ذلك في كتاب شرح التعرف، فنقل عن الشيخ محيي الدين ابن العربي كلمات ظاهرها المُنافاة للشرع، ثم تأوّلها وخرّجها على أحسن المحامل. وهذا منه إمّا دليل على بطلان ما نقل عنه من منع[7]

(1) وردت في (ت)، (هـ)، (س) الشعراوي.
(2) ليست في (س).
(3) عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، ص30. والكثير مما أورده البرزنجي من ثناء العلماء على ابن عربي مأخوذ من الدّر الثمين للقاري البغدادي، ومن كتاب الشعراني هذا.
(4) ورد في جميع النسخ: الشاطي.
(5) في (م) فتاواه.
(6) في (س) بلغني.
(7) ليست في (س).



(114)

التأويل أو رجوع عنه. و /الثاني: أنّ كلام القونوي، لو ثبت أنه قاله ولم يقل خلافه في شرح التعرف، فهو مُعارض بقول من هو أجلّ منه، وهو شيخ الإسلام ولي الله محيي الدين النووي، فإنّه نصّ في كتاب[1] بستان العارفين على خلاف قول القونوي. فقال بعد أن حكى عن أبي الخير التيناتي حكاية ظاهرها الإنكار ما نصّه: "قلت قد يتوهّم من يتشبّه بالفقهاء ولا فقه[2] عنده أن ينكر على أبي الخير هذا، وهذه جهالة وغباوة ممّن توهّم ذلك فليحذر العاقل[3] من التعرّض لشيء من ذلك. بل حقّه إن لم يفهم حكمهم المُستفادة ولطائفهم المُستجادة أنْ يَتَفَهَّمَها مِمَّنْ يَعْرِفُها، وكل شيء رأيته من هذا النوع ممّا يتوهّم من لا تحقيق عنده أنّه مُخالف للشرع، ليس مُخالفًا بل يجب تأويل أقوال أولياء الله". هذا كلام النووي بحروفه"[4]. انتهى كلام السيوطي.

وقال فيه شيخ الإسلام قاضي القضاة زين الدّين أبي يحيى[5] زكريا الأنصاري في كتابه أسنى المطالب بشرح روض الطالب لابن المقري بعد ما ردّ[6] كلام الروض في تكفير الشيخ وطائفته بقوله:

"الحقّ أنّ طائفة ابن عربي الذين ظاهر كلامهم[7] عند غيرهم الاتّحاد والحلول، مُسلمون أخيار، وكلامهم جار على اصطلاحهم كسائر الصوفية، ما نصّه: وقد نصّ على ولاية ابن عربي جماعة علماء عارفون بالله منهم الشيخ تاج الدين بن عطاء الله، والشيخ عبد الله اليافعي وغيرهم. ولا يقدح فيه وفي طائفته ظاهر كلامهم المذكور عند غير الصوفية

(1) ليست في (م).
(2) في (س) فقر.
(3) في (م) الغافل.
(4) جلال الدين السيوطي، تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي، علق عليها عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، المطبعة النموذجية، 1990، ص43-46.
(5) في (م) يحيى.
(6) في (س) ورد.
(7) في (هـ) ظاهرها.

لما قلناه، ولأنه قد يصدر عن العارف بالله إذا استغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته، وصفاته في صفاته، ويغيب عن كل ما سواه، عباراتٌ تُشعِرُ بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان حاله الذي ترقّى إليه، وليست في شيء منهما"[1] انتهى.

وقال فيه الشيخ الإمام العلامة خاتمة المُحقّقين، بل خاتمة الفقهاء أحمد بن الشهاب أحمد بن علي بن حجر الهيثمي المصري ثمّ المكّي رحمه الله تعالى ونفع بعلومه في فتاويه حين[2] سئل عن الشيخ قدّس الله[3] سرّه ما نصّه:

[14/ب] "الذي أدركناه من أكابر مشايخنا العلماء الحكماء الذين يُستسقى بهم الغيث، وعليهم المُعوّل، وإليهم المرجع في تحرير الأحكام وبيان الأحوال والمعارف والمقامات والإشارات أنّ الشيخ محيي الدين ابن عربي من أولياء الله تعالى العارفين ومن العلماء العاملين. وقد اتّفقوا على أنّه كان أعلم أهل زمانه بحيث إنّه كان في كلّ فنّ من الفنون متبوعًا لا تابعًا، وإنّه في التحقيق والكشف والكلام على "الفرق" و"الجمع" بحر لا يُجارى، وإمام لا يُغالط ولا يُماري. وإنّه أورع أهل زمانه وألزمهم للسنّة وأعظمهم مُجاهدة، حتى أنّه مكث ثلاثة أشهر على وضوء واحد [كذا]، وقس على ذلك ما هو من سوابقه ولواحقه. ووقع له ما هو أعظم من ذلك، ومنه أنّه لما صنّف كتابه[4] الفتوحات المكية وضعه على ظهر الكعبة ورقًا من غير وقاية عليه[5]، فمكث على ظهر الكعبة سنة ولم يصبه مطر ولا أحدثت منه الرياح ورقة واحدة، مع كثرة الرياح والأمطار بمكة. فحفظ الله كتابه هذا من هذين الضدين دليلٌ وأيّ دليل، وعلامة وأيّ علامة أنّه تعالى قبل منه هذا الكتاب، وحمد تصنيفه له

---

(1) زكريا الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، مصر، المطبعة الميمنية، ج4، ص119

(2) في (م) فتاواه حيث.

(3) ليست في (س).

(4) ليست في (م).

(5) ليست في (هـ).

فلا ينبغي التعرض للإنكار عليه، فإنّه السم القاتل لوقته، كما شاهدناه وجربناه في أناس حق عليهم من المقت وسوء العقاب ما أوجب لهم التعرض لهذا الإمام العارف بالإنكار، حتى استأصل شأفتهم وقطع دابرهم، ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: 25]، فعياذًا بالله[1] من أحوالهم، ونضرعًا إليه بالسلامة من أقوالهم

[حكم مطالعة كتب ابن عربي]

وأمّا كُتبه فإنّها مُشتملة على حقائق يعسر فهمها إلّا على العارفين المُتضلّعين في الكتاب والسُّنة، المُطّلعين على حقائق المعارف وعوارف الحقائق، فمن لم يصل لهذه المرتبة[2] يُخشى عليه منها زلّة القدم، والوقوع في مَهَامَةِ الحيرة والندم، كما شاهدناه في أناس جُهّال[3] أدمنوا مُطالعتها فخلعوا ربقة الإسلام والتكليفات الشرعية من أعناقهم.

إلى أن قال: فمن لم يكن ممّن أتقن العلوم الظاهرة والباطنة، ونظر فيها، فهمَ[4] خلاف المراد، فضلّ وأضلّ.[5]

وقال في موضع آخر من فتاويه[6] وقد سُئل عنها ما نصّه:

"حُكمها أنّ مُطالعتها جائزة، بل مُستحبّة. فكم اشتملت تلك الكتب الجليلة على فائدة لا توجد في غيرها، /لا تنقطع هواطل خيرها، ولا [219]
يحوم حول حماها إلّا الربانيون الذين هم بين بواطن الشريعة الغراء وأحكام ظواهرها على أكمل ما ينبغي جامعون. وأنّه قد طالع هذه الكتب قوم عوام، جَهلةٌ طُغامٌ، غفلةٌ عن اصطلاح القوم السالمين عن المحذور

(1) في (هـ) معاذ الله.
(2) في (هـ) الرتبة.
(3) في (م) جهلى.
(4) أحمد بن حجر الهيتمي، الفتاوى الحديثية، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ص٢٩٦
(5) ليست في (س).
(6) في (م) فتاواه.

والنوم، فسلك صمت أفهامهم، وزلت أقدامهم، وفهموا منها خلاف المراد، فباؤوا[1] بالحسرة يوم التناد، وألحدوا في الاعتقاد. إلى أن قال: والحقّ عنه الإنكار والتسليم فيما برز عن أولئك الأئمة الأطهار»[2]

وقال في موضع آخر منها [فتاويه] وقد سئل عنه: هل صحّ تكفيره أم لا؟ [فأجاب]:

«الشيخ محيي الدين رحمه الله ورضي عنه؛ إمام جمع بين العلم والعمل، كما اتفق على ذلك مَنْ يُعْتَدُّ به. كيف وقد ذكر بعض المُنكرين عليه في ترجمته أنه كان وصل لمرتبة الاجتهاد، وحينئذ فإسلامه مُتيقّن وكذلك علمه وعمله[3] وزهدته وورعه ووصوله في الاجتهاد في العبادة إلى ما لم يصل إليه أكثر أهل الطريق. فلا يجوز الإقدام على تنقيصه بمُجرّد التهوّر والتخيلات التي لا مُستند لها، هذا ما يتعلّق بذاته. وأمّا الكُتب المنسوبة إليه فالحق أنه وقع فيها ما ينكر ظاهره، والمُحققون من مشايخنا ومن قبلهم على تأويل المُشكلات بأنها جارية على اصطلاح القوم، وليس المراد ظواهرها. إلى أن قال: والحاصل أنه يتعيّن على كلّ من أراد السلامة لدينه أن لا[4] يعتقد في ابن عربي خلاف ما علم منه في حياته من الزهد والورع والعبادة، وقد ظهر له من الكرامات ما يؤيد ذلك»[5]

وقال في موضع آخر منها [فتاويه]:

«مُلخّص ما نعتقده في ابن عربي وابن الفارض وتابعيهما بحقّ، الجارين على طريقهما[6]، أنهم طائفة أخيار، أولياء أبرار، بل مُقرّبون، ولا مِرْيَة

(1) في (م) فبادروا
(2) الهيتمي، الفتاوى الحديثية، ص296.
(3) في (هـ) عمله وعلمه.
(4) ليست في (م)، ولا يستقيم المعنى بدونها.
(5) الهيتمي، الفتاوى الحديثية، ص335
(6) في (س) توجد حاشية تُفيد بأنّ الناسخ وجد في نسخة أخرى «طريقيهما»
(7) في (س) مرية، وهذا لا ينسجم مع السياق.

في ذلك ولا شك إلا عند من لا بصيرة له. وكذلك جماعة تصريح كثير من الأكابر بأنهما من الأحبار المقرّبين كابن عطاء الله واليافعي وتاج السبكي وشيخنا خاتمة المتأخرين زكريا الأنصاري، والبرهان كمال[1] بن أبي شريف وغيرهم ...»[2]، وله في ذلك كلام طويل رحمه الله، هذا الذي نقلته ملخصه وبالله / التوفيق. [15ب]

قلت [البرزنجي]: وكل من جاء بعد عصر القاضي زكريا فإنّهم مجمعون على اعتقاد جلالة الشيخ وإمامته من أهل السُّنة، أهل المذاهب الأربعة. ولم يُخالف فيه أحد على ما علمت إلا شرذمة قليلة لا يعبأ بهم بالروم: أتباع محمد قاضي زاده، وعامة أهل الروم ماقتون لهم رادّون عليهم ذلك.

نعم، رأيت الإنكار الشديد عليه من المُبتدعة كالزيدية والرافضة، وكان الشيخ رحمه الله في هذا العصر حُبّه علامة السُّنة، كما أنّ حبّ الشيخين كذلك. فللّه الحمد على أن جبلنا على حُبه، كما جبلنا على السُّنة، والله أعلم.

[كراماته]

وأمّا كراماته فكثيرة شهيرة لا تُعدّ كثرةً، أفردها بالتأليف جماعة منهم الشيخ عبدالوهاب [الشعراني]، وذكر هو في الفتوحات أشياء كثيرة، ويبعد بل ويستحيل عادة إحصاؤها، فإنّك إذا تحقّقت أحواله وأقواله وجدت كل جزئية منها خارقة للعادة. ولنشرْ إلى بعض أمهاتها:

فمنها تأليف تلك الكُتب الكثيرة جدًّا كما سبقت الإشارة إليها، مع أنّ بعضها كما مرّ تسعون مُجلّدًا[3]، وبعضها ستون مجلدًا، وبعضها عشرة، وبعضها ثمانية، مع ما اشتملت عليه من المعارف والحقائق والعلوم الغريبة.

(1) "كمال" ليست في (م).
(2) الهيتمي، الفتاوى الحديثية، ص50. وهو باختصار كما ورد في المتن.
(3) أكبر كتب ابن عربي الموجودة حتى الآن هو الفتوحات في 37 سفرًا، والمجلدات التي تحدث عنها ابن عربي تسمى "الملزمة" في عصرنا أي 16 ورقة

وقد كان له الأسفار الكثيرة والسياحة الخطيرة والرياضة والإرشاد وتربية المُريدين والعبادات الزائدة كالحج والعمرة، ومع مُعاشرة الأهل والأولاد والضيف والملوك، وآداب السلوك، وما يعتريه من الأعراض والأمراض، ويعرض له من الطاعات والشفاعات. وهذه كلها موانع من التأليف، ولو كان شخص بلغ من العمر مئة سنة ولم يكن له شغل غير الكتابة ورُزِقَ العافية طول عمره ولم يخرج من بيته إلّا لضرورة حاجاته، لم يقدر على كتابة عُشر ذلك! فكيف بالتأليف؟ وهذا واضح لكلّ من باشر التأليف والتصنيف[1].

ومنها حصول تلك العلوم كلها مع الإتقان في مدة ثلاثة أو أربعة أيام في حال الشباب. وقد انتشأ في غرور المُلْك واللهو واللعب، كما سبق ذكره.

ومنها ما مرّ عن ابن حجر أنّه وضع الفتوحات المكية فوق ظهر الكعبة سنة كاملة كراريس /غير محبوكة ولا عليها وقاية، ولم[2] تمسّها الأمطار الذوارف ولا طيّرتها الرياح[3] العواصف. [116]

ومنها ما ذكره الشيخ أنّ جميع تصانيفه لم يجعل لها مُسوّدة بل كانت مُسودّتها مُبيضّتها، فكلّما وضع القلم جاء صوابًا ولم يُغيّرها، ولا شكّ أنّ ذلك توفيق وخارق.

ومنها ما مرّ أيضًا عن ابن حجر أنّه قعد ثلاثة أشهر بوضوء واحد، وهذا من أعجب العجائب، فإنّه بلغ مرتبة الملكية في عدم الإدخال والإخراج، وعدم النوم وعدم الراحة.

ومنها ما ذكر هو رحمه الله بنفسه أنّ ابنة له صغيرة في المهد عمرها دون سنة[4] نطقت وقالت: يا أم هذا أبي جاء، مع أنّها لم تره لكونه غائبًا عنها منذ ولدت.

(1) في (ت)، (هـ) الترصيف.
(2) في (س) ولا.
(3) في (س) الأرياح.
(4) في المراجع سنتين.

ومنها ما يُروى أنّ بعض المُنكرين مرّ بقبره وقال: ليت شعري على أي عقيدة مات محيي الدين؟ فيقال: إنّه سمع من القبر:

سائلي عن عقيدتي أحسن الله ظنّه
علم الله أنّها شهد الله أنّه

تلميح إلى قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: 18]، وإشارة إلى أنّه من أُولي العلم، وأنّه مات موحّدًا.

[عودة إلى تعريب كتاب الجانب الغربي]

قلت [البَرْزَنْجي]: وحيث تبرّعنا بهذه الزيادة من ترجمة الشيخ، وكان المقصد الأصلي تعريب الجانب الغربي، فلنرجع إلى المقصود بعون الله المعبود، وفيه بعض من كرامات الشيخ وسلاسله.

فنقول:

قال المؤلف [الكازروني]: خاتمة تشتمل على فصول:

الفصل الأول
في مناقب حضرة الشيخ قدّس الله سرّه العزيز

فمنها أنّه "خاتم الولاية المُحمّدية الخاصة"[1]، فإنّه لا يوجد بعد الشيخ رضي الله عنه وليّ يكون على قلب محمد صلى الله عليه وسلم، وهذه المنقبة أعظم المناقب عند أهل المعرفة. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: الذي دلّ عليه كلام القطب المُحقّق صدر الملة والدّين محمد بن إسحٰق القونوي، تلميذ الشيخ وربيبه، في بعض تآليفه، وصرّح به شيخنا القطب الإمام صفي الدين أحمد بن محمد المدني، عرف بالقُشَاشي[2]،

(1) في (هـ) خاتمة.
(2) صوفي جليل، أصله من القدس من آل الدجاني ولد في المدينة المنورة وتوفي فيها، وهو من أهمّ مؤسسي مدرسة وحدة الوجود في المدينة المنورة، له: كلمة الجود في القول =

في مصر تصحيحه، ومن ... أن المحققين من المشايخ اتفقوا على أن الختمية [illegible] كتبه(*)، يرى كل من يحقق به أنه هو الخاتم للولاية المحمدية. وسيأتي في كلام المؤلف تفصيل في بيان الختم، فنذكر بعون الله تعالى لمحة / لتحقيق المقام وتفصيل الختمين، بعون الله ولي الإنعام. والله أعلم.

قال [الكوراني]: ومنها أن مصنفاته في علم التوحيد والحديث والفقه بلغت وبلغ قريب من ألف مصنف. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قد وجد بخطه رحمه الله في إجازته المتقدمة مقدار مئتين وخمسة وستين. ونقل عن صاحب القاموس أنه وجد في بعض إجازاته نيفًا وخمسين. وهذا غاية ما قيل في عدد تآليفه، فلعل ما وقع للمؤلف من قبيل المبالغة، أو باعتبار الأجزاء، ويحتمل بعد(2) أنه وقع على عددها(3) من طريق صحيح. وهذا باعتبار ما وقع(4) وأما بالنظر إلى كرامته فغير مستبعد والله أعلم.

قال: ومنها أن الفتوحات المكية قريب من مئة ألف بيت، وهو [illegible] وستون [illegible]. وتفسير القرآن غير الفتوحات مرتين، ومنه الجمع والتفصيل في أسرار التنزيل وغيرهما من المصنفات. هذا معنى كلامه.

قلت: البيت في اصطلاح أهل يونان وتوران وأهل الهند عبارة عن خمسين حرفًا، والمتأخرون يطلقون باعتبار الأبيات. والفتوحات على تقسيم الشيخ رحمه الله تعالى عشرون مجلدًا(5)، وقد سبق أن للشيخ التفسير الكبير وصل فيها إلى

---

* وحدة الوجود. (ت [illegible]/ [illegible]) ومن أشهر تلامذته ... محمد بن [illegible] ... الشيخ ... (ت ١١٠١/ ١٦٩٠).

(1) ساقطة في (س).

(2) في (م) غير بعد.

(3) في (س) عددها.

(4) في (م) باعتبار الأجزاء وما وقع.

(5) في (س) و(ب): حاشية نصها: ... الفتوحات المكية (الكتب المشهورة) [illegible] ... وفي هذا الهامش [illegible] ... الفتوحات [illegible]

الكهف في تسعة وتسعين مجلدًا، وأن تفسيره المسمى الجمع والتفصيل وصل فيه إلى مريم في أربعة وستين مجلدًا، وأنّ له تفسيرًا مختصرًا في ثمانية مجلدات، مضى هذا التفسير الذي هو الجمع والتفصيل ثلاثة مقادير الفتوحات لا مرتين، وأن تكبير قدر الفتوحات خمس مرات.

ومراد المؤلف أنّ كتابة مثل هذه الكتب خارق للعادة فضلًا عن تأليفها والله أعلم.

قال: ومنها أنّه لم يأكل ولم يشرب ولم ينم مدة تسعة أشهر، ولم يغفل لحظة عن التوجه إلى الله تعالى، ولما تمّ تسعة أشهر مثّل الله تعالى له روحانيات منازل القمر الثمانية والعشرين[1] في عالم المثال المطلق، وتجسّدت له في صورة ثمانٍ وعشرين عذراء، وملّكهن الله تعالى حضرة الشيخ، فافتضهن جميعًا. هذا معنى كلامه.

قلت: وقد مرّ عن الشيخ ابن حجر أنّه لم يستقص وصومه ثلاثة أشهر، ولعل هذه واقعة أخرى غير تلك، والقليل لا ينافي الكثير، وفي قدرة الله تعالى سعة وراء ذلك. والله أعلم. ٣/١

قال[2]: ومنها أنّ الشيخ قُدّس سرّه ذكر أنّه كان[3] يتوسّل خلف الإمام في صلاة، فصاح صيحة منكرة بغير اختيار ووقع مغشيًّا عليه، وكل من سمع تلك

* جرت لكتب صدر الدين القونوي من قونية إلى إسطنبول [illegible] في سنة [illegible] الأعظم [illegible] باشا [illegible] الوزير علي باشا الحكيم، وراجعت [illegible] وهي [illegible] موضعها [illegible] سبعة وثلاثين مجلدًا حتى إنّ [illegible] وثلاثين [illegible] مكتبة [illegible] الراغب باشا بيده المباركة من نسخة [illegible] محمود [illegible] رجال الدولة، [illegible] أسكنت، [illegible] في [illegible] كل [illegible] ثمانين ورقة في الكامل والمسطر [illegible] إلى [illegible] (أقول [illegible] ثمانية [illegible]) أن الفتوحات في [illegible] الأولى [illegible] مصنف [illegible] بخط ابن عربي وهي معروفة.

(1) في (ها)، (م) العشرين.
(2) ساقط في (ها).
(3) ساقط في (ها)، (س).

الصيحة وقع مغشيًا عليه حتى النساء اللاتي على سطح المسجد وغيره، وبعضهن ممّن كانت على طرف السطح سقطت إلى الأرض، ولم يحصل لهن ضرر، فلما أفاق أفاقوا أجمعين.

ومنها أنّ الشيخ قال: كان محبوبي يتجسّد لي في الخارج، كما كان جبريل يتجسّد لمحمد صلى الله عليه وسلم، وكنت لا أستطيع النظر إليه، وكان يخاطبني فأسمع كلامه وأفهم. وصرت مدة لا آكل طعامًا، فكلّما أتيت بمائدة وقف عند المائدة وقال لي[1] بلسان أفهمه: أتأكل وأنت تشاهدني، فأمتنع ولا أجد في نفسي جوعًا ولا عطشًا، أرى نفسي مُمتلئًا منه. وكان النظر إليه يقوم لي مقام الغذاء وأسمن منه، وأصحابي وأهل بيتي يتعجّبون من سمني مع عدم التغذّي. وكان المحبوب لا يغيب من نظري، إن قمت قام معي، أو جلست جلس معي. هذا معنى كلامه.

قلت: مُراده بالتجسّد: التجلّي في صورة مِثالية، ومُراده بالخارج: اليقظة، فكأنه لغيبته عن نفسه صار كالنائم، فظهر له "عالم الخيال" الذي هو المِثال، فكان يرى وهو في اليقظة ما يرى النائم في نومه. والله أعلم.

قال: ومنها أنّه كان بمدينة قرطبة فأطلعه الله تعالى على أعيان سائر الأنبياء والرّسل من آدم إلى محمد صلى الله عليهم أجمعين، فحضروا كلهم في مجلس محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يُكلّمه أحد إلّا هود عليه الصلاة والسلام، فإنّه قال له: إنّ الأنبياء اجتمعوا ليهنّئوك بختم الولاية المحمدية صلى الله عليه وسلم.

ومنها أنّه رضي الله عنه لما انتقل إلى جوار الله تعالى تجسّدت روحه المُطهّرة وظهرت في داره، ورأته بعض جواريه التي كان للشيخ بها اعتناء، فصاحت[2] وقالت: سيدي سيدي، فكلّمها وسألها عن حالها ثم غاب عنها.

---

(1) ليست في (س).
(2) في (س) وصاحت.

ومنها أنّه في صباه قبل أن يطرّ[1] شاربه، وكان قد كُشف له عن حقائق الأمور، دخل مجلس قاضي قرطبة أبي الوليد ابن رشد، وكان من أكابر الحكماء، وأعاظم / [17ب] العلماء، وصاحب تصانيف كثيرة، فلمّا رأى الشيخ قام وعانقه، ثم قال له: نعم، قال الشيخ له: نعم، ففرح. فلمّا رآه الشيخ قد فرح قال له: لا، فانقبض القاضي من ذلك، وقال للشيخ: كيف رأيتم الأمر في الكشف أهو كما دلّنا عليه النظر والاستدلال أم لا؟ فقال الشيخ له: نعم، لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفرّ لون القاضي واعتراه مرض الأفكل[2]. وفهم معنى إشارة الشيخ، وشكر الله على أن أراه في زمانه من دخل بيته فعلم برؤيته ما كان يجهله من غير بيان وتدريس ومُطالعة. وقال: هذه حالةٌ كنّا نثبتها في الكتب، وما كنّا نرى أحدًا من أصحابها الفاتحين مغاليق أبوابها.

ومنها أنّ شيخ الإسلام الشهاب عمر السهروردي لما أتى الشام تلاقيا وتجالسا[3] ساعتين نجوميتين[4] ولم يتكالما. وبعد المُفارقة سُئل الشهاب عن الشيخ فقال: رأيته بحرًا لا ساحل له، وفي رواية: بحر الحقائق. وسُئل الشيخ عنه فقال: رأيت طشتًا من ذهب مملوءًا من السُنة، وفي رواية: رأيته مملوءًا من السُنة من قرنه إلى قدمه. هذا معنى كلامه.

قلت: قد مرّ أنّهما تلاقيا بمكة وتفاوضا قليلًا، فإن كانت هذه المُلاقاة قبل تلك ففيها منقبة لكلّ من الشيخين، وهُما أهل لذلك. وإن كانت بعدها فلعل معرفتهما كانت حاصلة بالمرة الأولى، وشغلهما عن الكلام استغراقهما في ذات الله تعالى. والله أعلم.

---

(1) في (س) شكلت: (يَطرّ). وعلى هامش (س) لعله أن قص. وفي (هـ) تطر. أي لم يظهر.

(2) الأفكَل على وزن أفعَل: الرِّعدة؛ الأفكل: رِعدةٌ تعلو الإنسان، ويقال: أخذ فلانًا أفكلُ إذا أخذته رِعدة فارتعدَ مِنْ بَرْد أوْ خوف، لسان العرب (فكل) انظر: الفتوحات المكية، ج1، ص153 وما بعدها.

(3) في (هـ) جلسا.

(4) أي بحسب أهل الهيئة والنجوم. انظر محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف رفيق العجم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، ج1، ص921.

الصيحة وقع مغشيًا عليه حتى النساء اللاتي على سطح المسجد وغيره، وبعضهن ممّن كانت على طرف السطح سقطت إلى الأرض، ولم يحصل لهن ضرر، فلما أفاق أفاقوا أجمعين.

ومنها أنّ الشيخ قال: كان محبوبي يتجسّد لي في الخارج، كما كان جبريل يتجسّد لمحمد صلى الله عليه وسلم، وكنت لا أستطيع النظر إليه، وكان يخاطبني فأسمع كلامه وأفهم. وصرت مدة لا آكل طعامًا، فكلّما أتيت بمائدة وقف عند المائدة وقال لي[1] بلسان أفهمه: أتأكل وأنت تشاهدني، فأمتنع ولا أجد في نفسي جوعًا ولا عطشًا، أرى نفسي مُمتلئًا منه. وكان النظر إليه يقوم لي مقام الغذاء وأسمن منه، وأصحابي وأهل بيتي يتعجّبون من سمني مع عدم التغذّي. وكان المحبوب لا يغيب من نظري، إن قمت قام معي، أو جلست جلس معي. هذا معنى كلامه.

قلت: مُراده بالتجسّد: التجلّي في صورة مِثالية، ومُراده بالخارج: اليقظة، فكأنه لغيبته عن نفسه صار كالنائم، فظهر له "عالم الخيال" الذي هو المِثال، فكان يرى وهو في اليقظة ما يرى النائم في نومه. والله أعلم.

قال: ومنها أنّه كان بمدينة قرطبة فأطلعه الله تعالى على أعيان سائر الأنبياء والرّسل من آدم إلى محمد صلى الله عليهم أجمعين، فحضروا كلهم في مجلس محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يُكلّمه أحد إلّا هود عليه الصلاة والسلام، فإنّه قال له: إنّ الأنبياء اجتمعوا ليهنّئوك بختم الولاية المحمدية صلى الله عليه وسلم.

ومنها أنّه رضي الله عنه لما انتقل إلى جوار الله تعالى تجسّدت روحه المُطهّرة وظهرت في داره، ورأته بعض جواريه التي كان للشيخ بها اعتناء، فصاحت[2] وقالت: سيدي سيدي، فكلّمها وسألها عن حالها ثم غاب عنها.

---

(1) ليست في (س).

(2) في (س) وصاحت.

ومنها أنّه في صباه قبل أن يطرّ[1] شاربه، وكان قد كُشف له عن حقائق الأمور، دخل مجلس قاضي قرطبة أبي الوليد ابن رشد، وكان من أكابر الحكماء، وأعاظم / [١٢ب] العلماء، وصاحب تصانيف كثيرة، فلمّا رأى الشيخ قام وعانقه، ثم قال له: نعم، قال الشيخ له: نعم، ففرح. فلمّا رآه الشيخ قد فرح قال له: لا، فانقبض القاضي من ذلك، وقال للشيخ: كيف رأيتم الأمر في الكشف أهو كما دلّنا عليه النظر والاستدلال أم لا؟ فقال الشيخ له: نعم، لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفرّ لون القاضي واعتراه مرض الأفكل[2]. وفهم معنى إشارة الشيخ، وشكر الله على أن أراه في زمانه من دخل بيته فعلم برؤيته ما كان يجهله من غير بيان وتدريس ومُطالعة. وقال: هذه حالةٌ كنّا نثبتها في الكتب، وما كنّا نرى أحدًا من أصحابها الفاتحين مغاليق أبوابها.

ومنها أنّ شيخ الإسلام الشهاب عمر السهروردي لما أتى الشام تلاقيا وتجالسا[3] ساعتين نجوميتين[4] ولم يتكالما. وبعد المُفارقة سُئل الشهاب عن الشيخ فقال: رأيته بحرًا لا ساحل له، وفي رواية: بحر الحقائق. وسُئل الشيخ عنه فقال: رأيت طشتًا من ذهب مملوءًا من السُّنة، وفي رواية: رأيته مملوءًا من السُّنة من قرنه إلى قدمه. هذا معنى كلامه.

قلت: قد مرّ أنّهما تلاقيا بمكة وتفاوضا قليلًا، فإن كانت هذه المُلاقاة قبل تلك ففيها منقبة لكلّ من الشيخين، وهُما أهل لذلك. وإن كانت بعدها فلعل معرفتهما كانت حاصلة بالمرة الأولى، وشغلهما عن الكلام استغراقهما في ذات الله تعالى. والله أعلم.

---

(1) في (س) شكلت: (يَطِرّ). وعلى هامش (س) لعله أن نص. وفي (هـ) تطر. أي لم يظهر.

(2) الأفْكَل على وزن أفْعَل: الرِّعْدَةُ؛ الأفْكَل: رِعْدَةٌ تعلو الإنسان، ويقال: أخذ فلانًا أفكلُ إذا أخذته رِعْدة فارتعدَ مِنْ بَرْد أوْ خوف، لسان العرب (فكل) انظر: الفتوحات المكية، ج1، ص153 وما بعدها.

(3) في (هـ) جلسا.

(4) أي بحسب أهل الهيئة والنجوم. انظر محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف رفيق العجم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرن، 1996، ج1، ص921.

قال: ومنها أنّ الشيخ[1] أقام بالشام سنين، واتّفق جميع أهلها من المُنكرين والمُعتقدين أنّه لم تفته تكبيرة الإحرام مع الإمام في الجامع الأموي في شيء من الصلوات الخمس أبدًا.

ومنها أنّ صاحب القاموس ألّف في مناقب الشيخ كتابًا سمّاه الاغتباط ذكر فيه أنّ الشيخ رحمه الله لما فرغ من تسويد الفتوحات المكيّة وضعها فوق الكعبة غير مُجلّدة ولا محبوكة وأبقاها سنة، فلمّا أنزلها وجدها كما هي لم يتغيّر منها ورقة ولم تبتلّ، مع وجود الرياح الكثيرة والأمطار الغزيرة. هذا معنى كلامه. / [٢٨أ]

قلت: قد مرّت هذه عن ابن حجر، وإنّما أعدتها لأنّه عزاها كما تراه.

قال المؤلف [الكازروني]: وكنت بدمشق فأطعمني بعض الجهّال أربع مرات أو خمسًا سمّ الفأر والزرنيخ، فكنت أتوجه إلى روحانية الشيخ وأتضرّع إلى أرحم الراحمين، فكلّمني بعض الأرواح وخاطبني فسألته عن حال الشيخ، فإذا بعد قليل أسمع صوت الشيخ[2] يُكلّمني ويُخاطبني مدة يومين، وعُوفيت وشُفيت من ذلك السمّ ببركته رضي الله عنه.

وكان مولانا السيد أحمد الفرندي المشهور بالسيد لاله، و"لاله" بالفارسية معناه الشقيق، واحد الشقائق النعمانية، وكان من كُمّل الأولياء، وكان يسكن تبريز، يرى الشيخ مرات في اليقظة ويحلّ له المُشكلات، ولا سيّما مُشكلات فصوص الحكم. وهكذا كان[3] حال الشيخ مع مُحبيه ومُعتقديه، يظهر لهم دائمًا ويكلّمهم ويُخاطبهم، ((وكلٌ ميسّر لِمَا خُلق له)).

وبالجملة فالشيخ[4] قُدّس سرّه من الكُمّل الورثة المُحمّديين، ومن أعاظم الأفراد الإلهيين، وتعداد حالاته ومقاماته خارج عن دائرة التحرير والتقرير، وكراماته وخوارقه تقصر بالنظر لمقامه، وفي هذا القدر كفاية.

---

(1) "أنّ الشيخ" ليست في (س).
(2) "فإذا بعد قليل أسمع صوت الشيخ" ليست في (س).
(3) ليست في (هـ).
(4) في (س) قال الشيخ.

الفصل الثاني
في ذكر سلسلته قُدّس سرّه وإلباس خرقته

لبس الشيخ رحمه الله خرقة التصوّف من جمع كُمّل منهم: الشيخ [ابن أبي الحسن][(1)] العباسي القصّار. لبس من يده الخرقة في مكّة المُكرّمة في المسجد تجاه الكعبة. وهو [جمال الدين] لبسها من شيخ الوقت عبد القادر بن أبي صالح بن عبد الله الجيلي، وصحبه وتأدب بآدابه. وهو من أبي سعيد المُبارك بن علي المخزومي[(2)]، وهو من علي بن محمد بن يوسف القرشي الهكاري، وهو من أبي الفرج الطرسوسي، وهو من أبي الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي، وهو من أبي بكر محمد بن خلف بن جحدر الشبلي، وهو أخذ عن أبي القاسم الجنيد، وصحبه وتأدّب بآدابه، وهو أخذ من خاله السّري السقطي، وهو عن معروف بن فيروز الكرخي، وهو عن الإمام علي بن موسى الرضا، وهو عن أبيه الإمام موسى الكاظم، وهو عن أبيه الإمام جعفر الصادق، وهو عن أبيه الإمام محمد[(3)] الباقر، وهو عن أبيه الإمام علي زين العابدين، وهو عن أبيه الحسين السبط / الشهيد، وهو [18ب] عن جدّه محمد رسول الله سيد الأولين والآخرين صلى الله عليه وسلم، وهو أخذ عن جبريل عليه السلام، وهو من الله رب العزة جلّ جلاله وعمّ نواله وعزّ شأنه وشمل إحسانه. قال الشيخ سألت جمال الدين: ما الذي أخذ جبريل عن الله؟ قال: سألت الشيخ عبد القادر عن ذلك فقال: أخذ عنه العلم والأدب. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: قد مرّ في إجازة الشيخ أنّ من مشايخه يونس بن يحيى العباسي، وهو الموافق لما في رسالة الخرقة وغيرها من مؤلفات الشيخ قُدّس سرّه، وفهارس الحفاظ بني فهد وغيرهم، فما هنا من أنّه "يوسف" سَبْقُ قَلَم، ولعله من الكاتب. والله أعلم[(4)].

(1) الزيادة من كتاب نسب الخرقة للشيخ محيي الدين ابن عربي بتحقيق كلود عدّاس، مراكش، دار القبة الزرقاء، ط1، 2000، ص33.
(2) في (س) المخزمي.
(3) ليست في (ت).
(4) وردت العبارة في (ت) بشكل مُختلف "قلت: قد مرّ في إجازة الشيخ يونس بن يحيى العباسي وفي الأصل يوسف بن يحيى، فليُحرر هل هُما واحد أو وقع السهو في =

قال [الكازروني]: ومنهم الشيخ أبو عبد الله محمد أبو[1] القاسم التميمي الفاسي، لبس الخرقة من يده، ومن تقي الدِّين عبد الرحمٰن بن ميمون بن أبي التوزري، وهُما لبساها من أبي الفتح [محمد بن][2] أحمد بن محمود المحمودي، وهو من أبي الحسن[3] علي بن محمد البصري، وهو من أبي الفتح [ابن][4] شيخ الشيوخ، وهو من أبي إسحٰق ابن شهريار المُرشد، وهو من حسن أو حسين الأكاري[5]، وهو من الشيخ الكبير [أبي][6]عبد الله ابن خفيف، وهو من جعفر الحداد[7]، وهو من أبي عمر الإصطخري، وهو من[8] أبي تراب النخشبي، وهو من شقيق البلخي، وهو من إبراهيم بن أدهم، وهو من موسى بن زيد الراعي، وهو من أُويس القرني، وهو من الإمامين أمير[ي] المؤمنين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وهُما من سيد العالمين محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومنهم الشيخ أبو الحسن علي بن عبد الله بن جامع، لبس الخرقة من يده، وهو من يد الخضر عليه السلام. هذا معنى كلامه[9].

قلت [البَرْزَنْجي]: ذكر الشيخ في الباب العشرين من الفتوحات المكية أنّ «علي بن عبد الله بن جامع هذا كان من أصحاب علي المتوكل وقضيب

- كلامه، أم هُما اثنان؟ والظاهر الأول والله أعلم". ويوجد شطب على عبارة "السهو في كلامه" وعلى الهامش كُتب: "التحريف من الكاتب". ويبدو أنّ شكّ الناسخ هُنا قد تمّ تداركه في النسخ اللّاحقة من خلال رسالة الخرقة والفهارس كما هو واضح في المتن، وهو من مخطوط (هـ) وبقية النسخ.

(1) في كتاب نسب الخرقة: بن، ص35.
(2) كتاب نسب الخرقة، ص35.
(3) في (س) الحسين.
(4) كتاب نسب الخرقة، ص35.
(5) في (س) الباكاري. وفي كتاب نسب الخرقة: الأكار، ص35.
(6) كتاب نسب الخرقة، ص35.
(7) في كتاب نسب الخرقة: الحذاء، ص35.
(8) ليست في (س).
(9) كتاب نسب الخرقة، ص36.

البان الموصلي، وكان يسكن بالمُصلّى خارج الموصل في بستان له، وكان الخضر قد ألبسه الخرقة بحضور قضيب البان رحمه الله، وألبسنيها[1] الشيخ بالموضع الذي ألبسه فيه الخضر من بستانه وبصورة الحال التي جرت له معه في إلباسه إياها.

(قال) [ابن عربي]: / وقد كنت لبست خرقة الخضر عليه السلام بطريق أبعد [١١٩]
من هذا، من يد صاحبنا تقي الدين عبد الرحمٰن بن علي بن ميمون بن أبي التوزري، ولبسها هو من يد [صدر الدين] شيخ الشيوخ بالديار المصرية وهو محمد بن حمويه، وهو لبسها من يد جدّه، وكان جدّه قد لبسها من يد الخضر. ومن ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة وألبستها لـمّا رأيت الخضر قد اعتبرها، وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة المعروفة، وإلى[2] الآن فإنّ الخرقة عندنا عبارة عن الصحبة والتخلق والأدب»[3].- انتهى.

وهذه غير الطريقة التي ذكرها الأصل عن التقي التوزري. والله أعلم.

قال: ومنهم أبو العباس الخضر، رآه الشيخ كثيرًا وأخذ عنه وكالمه وكاشفه. حكى الشيخ قُدّس سرّه في الباب الخامس والعشرين من **الفتوحات المكية** أنّ الخضر صاحب موسى قد طُوّل عمره إلى الآن. قال: فكلّمني شيخي أبو العباس العريني بكلام توقّفت في قبوله، فلمّا رجعت إلى منزلي رأيت شخصًا ابتدأني بالسلام وقال: يا فلان صدّق كلام أبي العباس فيما ذكر لك. فرجعت إلى الشيخ فقال لي: يا أبا عبد الله أحتاج في كل مسألة أن يأتيك الخضر ويأمرك بتصديقي. فعلمت أنّ الرجل كان الخضر عليه السلام[4].

وقال رضي الله عنه في الباب المذكور: «كنت في سفينة في تونس، فأخذ

---

(1) في (س) وألبستها.

(2) في (س) ولا.

(3) **الفتوحات المكية**، ج1، ص187. باختلافات طفيفة. وهذا الاقتباس من الباب الخامس والعشرين وليس الباب العشرين كما ذكر البَرْزَنْجي.

(4) توثيق هذا الاقتباس، وما يليه في الصفحة التالية، سيردان عندما يعود البَرْزَنْجي لِسَرْدِ النصوص بشكل مطول من الفتوحات لقوله إن كلام الكازروني فيه قصور وتغيير واختصار.

فيّ[1] وجع البطن، فقمت[2] إلى جانب السفينة والناس كلهم رقود، ونظرت إلى البحر فرأيت في نور القمر شخصًا من بُعد يمشي على وجه الماء حتى وصل إليّ. فرفع إحدى رجليه ووقف على الأخرى، فإذا المرفوعة لم تبتل، ثمّ وضعها ووقف عليها ورفع الأخرى، فإذا الأخرى أيضًا لم تبتل. وكلّمني كلمات، وتوجّه إلى المنارة، وبينها وبين السفينة أكثر من ميلين، فقطع هذه المسافة في خطوتين أو ثلاث، فسمعته يُسبّح الله فوق المنارة[3]. فلما أصبحنا دخلت البلد ولقيت رجلًا من الصالحين فقال لي: كيف كانت ليلتكم البارحة مع الخضر؟ ما قال لك؟ وما قلت له؟».

وقال رحمه الله في ذلك الباب أيضًا: «ذهبت في سياحتي إلى ساحل البحر المُحيط ومعي رفيق /ينكر كرامات الأولياء، فدخلنا مسجدًا خرابًا لنُصلّي الظهر، فدخل جماعة من السائحين المسجد للصلاة، فرأيت الرجل الذي رأيته بتونس معهم. فلمّا قُضيت الصلاة قام ذلك الرجل، وكان في المِحراب حصير صغير ففرشه في الهواء مقدار علو تسع أذرع عن الأرض، وقام عليه وصلى عليه سنّة الظهر. فقلت لبعض أولئك السواح: ألا ترى ما يصنع؟ فقال: اذهب إليه واسأله، فتقدّمت إليه، فلمّا أتمّ الصلاة أنشدته من نظمي: [١٩ب]

شُغِلَ المُحِبُّ عَنِ الهَوَاءِ بِسِرِّهِ
في حُبِّ مَنْ خَلَقَ الهَوَاءَ وَسَخَّرَهْ
العَارِفُونَ عُقُولُهُم معقولةٌ
عَنْ كلِّ كَوْنٍ ترتضيهِ مُطَهَّرَةْ
فَهُمُ لديهِ مكرَّمون وفي الوَرَى
أحْوَالُهُم مَجْهولةٌ ومُسَتَّرَةْ

---

(1) في (م) فأخذني.
(2) في (س) وقمت.
(3) في (م) الماء.

فقال: يا فلان ما صنعتُ ما رأيتَ إلّا لأنّ هذا مُنكر لخوارق[1] العادات. فتوجّهت إلى ذلك الرجل وقلت: ما تقول؟ قال: لا أقول شيئًا بعد المُعاينة. فرجعت إلى الذي كلّمته أولًا وقلت له: من هذا؟ فقال: إنّه الخضر عليه السلام». هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: وفي تعبيره عن كلام الشيخ قصور من تغيير واختصار، فجاء التعريب على وفق التعبير، فلننقل عبارة الشيخ قُدّس سرّه فإنّها الفالوذج، وفيها من أسرار الطوائف[2] أنموذج:

قال رحمه الله في الباب الخامس والعشرين في معرفة وَتَدٍ مخصوص مُعَمَّرٍ وأسرار الأقطاب ما نصّه:

«اعلم أيّها الولي الحميم أيّدك الله أنّ هذا الوتَدَ هو الخضر صاحب موسى عليه السلام، قد أطال الله عمره إلى الآن، بخلاف من علماء الرسوم لخبر[3] صحيح تأوّلوه. وقد رأينا من رآه، واتّفق لنا معه أمر عجيب، وذلك أن شيخنا أبا[4] العباس العريني رحمه الله جرت بيني وبينه مسألة في حق شخص كان قد بشّر بظهوره رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي[5]: هو فلان ابن فلان، وسمّى لي شخصًا أعرفه باسمه وما رأيته، ولكن رأيت ابن عمته. فربما توقفت فيه ولم آخذ بالقبول، أعني قوله فيه، لكوني على بصيرة في أمره[6]. ولا شكّ أنّ الشيخ رجع سهمه عليه فتأذى في باطنه، ولم أشعر بذلك فإنّي كنت في بداية أمري. /فانصرفت عنه إلى منزلي، وكنت في الطريق [128] فلقيني شخص لا أعرفه فسلّم عليّ ابتداءً سلام مُحب مُشفق، وقال لي: يا

(1) في (س) بخوارق.
(2) في (هـ) وردت هذه الفقرة على النّحو الآتي: وفي تعبيره عن كلام الشيخ تغير واختصار دعاه إليه المقام، فجاء التعريب على وفق التعبير، فلننقل عبن عبارة الشيخ قدّس سرّه فإنّها الفالوذج، وفيها من أسرار اللطائف أنموذج.
(3) في (م) بخبر.
(4) في (س) أبو.
(5) ليست في (هـ).
(6) في (س) في أمر مهم.

محمد صدّق الشيخ أبا العباس فيما ذكر[1] لك عن فلان، سمى لي الشخص الذي ذكره أبو العباس العريني. فقلت له: نعم، وعلمت ما أراد. ورجعت من حيني إلى شيخي لأعرّفه بما جرى. فعندما دخلت عليه قال لي: يا أبا عبد الله أحتاج معك إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها إلى الخضر يتعرّض إليك يقول لك: صدق فلانًا فيما ذكره لك! من أين يتّفق لك هذا في كل مسألة تسمعها مني[2] فتوقّف؟ فقلت: إنّ باب التوبة مفتوح. فقال: وقبول التوبة واقع. فعلمت أنّ ذلك الرجل كان الخضر ولا شكّ، غير أنّي استفهمت عنه الشيخ أهو هو؟ قال: نعم هو الخضر.

ثم اتّفق لي مرة أخرى أنّي كنت بمرسى تونس بالحُفرة في مركب في البحر، فأخذني وجع في بطني وأهل المركب قد ناموا. فقمت إلى جانب السفينة وتطلّعت إلى البحر، فرأيت شخصًا على بُعد في ضوء القمر، وكان ليلة البدر، وهو يأتي على وجه الماء حتى وصل إليّ. فوقف معي ورفع قدمه الواحدة واعتمد على الأخرى، فرأيت باطنها ما أصابها البلل، ثم اعتمد عليها ورفع الأخرى، فكانت كذلك. ثم تكلّم معي بكلام كان عنده، ثم سلّم وانصرف يطلب المنارة، محرسًا على شاطئ البحر، على تلّ بيننا وبينه مسافة تزيد على ميلين، فقطع تلك المسافة في خطوتين أو ثلاث، فسمعت صوته وهو على ظهر المنارة يُسبح الله تعالى. وربّما مشى إلى شيخنا جراح بن خميس الكتاني وكان من سادات القوم، مُرابطًا بمرسى عبدون. وكنت جئت من عنده بالأمس من ليلتي تلك، فلمّا جئت المدينة رأيت رجلًا صالحًا فقال لي: كيف ليلتك البارحة في المركب مع الخضر؟ ما قال لك؟ وما قلت له؟

فلمّا كان بعد ذلك التاريخ خرجت إلى السياحة بساحل البحر المحيط ومعي رجل ينكر خرق العوائد للصالحين، فدخلت مسجدًا خرابًا مُنقطعًا لأصلّي فيه أنا وصاحبي صلاة الظهر. فإذا بجماعة من السائحين المُنقطعين دخلوا علينا / [21ب]

(1) في (س) أذكر.
(2) ليست في (س).

يُريدون ما نُريده من الصلاة في ذلك المسجد، وفيهم ذلك الرجل الذي كلّمني على البحر، الذي قيل: إنّه الخضر، وفيهم رجل كبير القدر أكبر منه منزلة، وكان بيني وبين ذلك الرجل اجتماع قبل ذلك ومودّة. فقمت وسلمت عليه، وسلم عليّ وفرح بي، وتقدّم فصلّى بنا. فلما فرغنا من الصلاة خرج الإمام وخرجت خلفه وهو يريد باب المسجد، وكان في الجانب الغربي يُشرف على البحر المُحيط بموضع يُسمّى: بكة. فقمت أتحدّث معه على باب المسجد، وإذا بذلك الرجل الذي قلت إنّه الخضر قد أخذ حصيرًا صغيرًا كان في مِحراب المسجد، فبسطه في الهواء على قدر علو سبع أذرع -أي: بتقديم المُهملة على الموحّدة- ووقف على الحصير في الهواء يتنفّل. فقلت لصاحبي: أما تنظر إلى هذا وما فعل؟ فقال لي: سِر إليه وسلْه، فتركت صاحبي واقفًا وجئت إليه، فلما فرغ من صلاته سلّمت عليه وأنشدته لنفسي: "شُغِلَ المُحِبُّ..."، أي: الأبيات المُتقدّمة. فقال لي: يا فلان ما فعلتُ ما رأيتَ إلّا في حقّ هذا المُنكر وأشار إلى صاحبي الذي كان ينكر خرق العوائد، وهو قاعد في صحن المسجد ينظر إليه، ليعلم أنّ الله يفعل ما يشاء مع من يشاء. فرددت وجهي إلى المُنكر وقلت له: ما تقول؟ فقال: ما بعد العين ما يقال. ثم رجعت إلى صاحبي وهو ينتظرني بباب المسجد فتحدّثت معه ساعة، وقلت له: من هذا الرجل الذي صلّى في الهواء؟ وما ذكرت له ما اتّفق لي معه قبل ذلك، فقال لي: هذا الخضر، فسَكَتُّ وانصرفت. فهذا ما جرى لنا مع هذا الوتد نفعنا الله برؤيته. وله من العلم اللّدني ومن الرحمة بالعالم ما يليق بمن على ربّه، وقد أثنى الله عليه. واجتمع به رجل من شيوخنا وهو علي بن عبد الله بن الجامع، وقد مر»[1].

انتهى كلام الشيخ بحروفه، وفيه الفوائد الكثيرة لمن تأمّلها، قد حذفها الأصل [أي الجانب الغربي].

ولعلّ الذي صلّى بهم إمامًا هو عيسى عليه السلام، فإنّ الخضر عند الشيخ

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص186-187. باختلاف بضع كلمات عن المطبوع.

قُدِّس سرّه نبي كما سيأتي، فلا يكون أكبر من النبي إلّا الرسول، وقد سبق للشيخ به اجتماع في حال ابتداء سلوكه، وعلى يديه فُتح عليه، فيصح قوله السابق: أكبر منه منزلة، وكان بيني وبينه اجتماع[1]. والله أعلم.

قال: الفصل الثالث
في ذكر اعتقاد الشيخ، قُدِّس سرّه العزيز، بطريق الإجمال

لو ترجمت عبارة الشيخ في هذا الباب لطال، فالأَوْلى أن أقرر مُحصله
[22ب] إجمالًا والله الموفق. /

اعتقاده رضي الله عنه، أنّ الباري تعالى موجود حقيقي، ووجوده عين ذاته، وأنّه لا يُدرَك كُنْهُ ذاتِه. وتعيّنه عين تعيّن ذاته[2]، وهو جزئي[3] حقيقي. وأنّه تعالى له الصفات الثبوتية: كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وأنّها عين ذاته بحسب الوجود الخارجي، وغيره بحسب المفهوم.

وله تعالى صفات سلبية: كليس[4] بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا حال ولا محلّ ولا يتّحد بغيره ولا يتّحد به غيره. وأنّه تعالى فاعل بالاختيار وليس موجبًا بالذات، وإن كان سبق علمه تعالى في الأزل بوجود بعض الأشياء وعدم بعضها مُستلزمًا للإيجاب العلمي. وأن معلوماته تعالى قديمة في علمه، وغير مُتناهية بالفعل إجمالًا وتفصيلًا، كلّية وجزئية.

وأنّ النبوة غير مُكتسبة بل ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: 54]، وجميع كلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام حقّ ومحمول على ظاهره، وأنّ المراد

(1) في (ت) من قوله: "ولعل النبي صلّى بهم...."، حتى قوله: "وكان بيني وبينه اجتماع" أُضيفت في الهامش، وكتب بآخرها: إلى آخره... منه. وهذه الفقرة ليست في (هـ)، (م). وفي (س) ورد بعد "اجتماع": إلخ منه، ثم: والله أعلم.
(2) في (س) تعينه تعين عين ذاته.
(3) في (س) جزء. وقوله "جزئي حقيقي"، يعني أنه وجود واقعي محقق، وليس مفهومًا كليًا مجردًا لا وجود له إلا في الذهن.
(4) في (س) ما ليس. في (م) فليس.

من كلام الأنبياء هو المفهوم الأول، لا ما يفهم من باطنه كما تقول الملاحدة، إلّا الأمثال المضروبة فإنّ مفهوماتها الأول[1] ليست بمرادة. وأنّ العالم حادث لا في زمان، وأنّه لم يكن فكان، ولا قديم إلّا ذات الله تعالى فقط. وأن العرش والكرسي وما فيهما لا يفنيان، لأن العرش سقف الجنة، والكرسي[2] أرضها[3]، والجنة باقية، فبالأوْلَى هُما. وأنّ السماوات السبع والأرضين السبع[4] لا تفنى، ولكن تتبدّل صورهما، ومجموعها تصير جهنم. فجهنم ما تحت مقعر الفلك الثامن، وهو الكرسي.

وأنّ الجسم العنصري الهالك بالموت يُعاد بعينه وحقيقته، ويتعلّق به الروح بعد المُفارقة كما كانا، ويصيرا إمّا إلى الجنة وإمّا إلى النار خالدين فيهما أبد الآباد. وأنّ نعيم الجنة وعذاب النار حسّيان حقيقيّان، ويكونان عقليّين خياليّين أيضًا، لا كما تقول الفلاسفة من الاقتصار على الخيالي ونفي الحقيقي فيهما.

وأنّ الصراط والميزان والحوض والصحف وأمثالها ممّا ورد في الكتاب والسُّنة كلها حسي حقيقي ومعنوي عقلي خيالي أيضًا، لا أنّها خيالية فقط كما تقول المعتزلة ومن نحا نحوهم.

وأنّ العبد وإن بلغ/ حد المُكاشفة والمُشاهدة لا يسقط عنه التكليف ما دام [21ب] عقله باقيًا، فإن زال عقله بجنون أو جذبة رُفع عنه القلم كما ورد في الحديث، ومن اعتقد غير ذلك كان كافرًا مُلحدًا زنديقًا. وأنّ الأمور الشرعية على ما قرّرته علماء الظاهر من الفقهاء والمُحدّثين والمُتكلّمين، وليس لها أحكام غير ما قالوه، وأنّ العلماء والأولياء والعوام في الأحكام الشرعية متساوية الأقدام، لا يختلفون في الأحكام بأن تكون واجبة على بعض ومندوبة لبعض ومحرمة على بعض كما تقول الإسماعيلية، إلّا ما كان من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم.

---

(1) ليست في (س).

(2) في (س) سقط سطر كامل -ربما سهوًا من الناسخ- وهو: "وما فيهما لا يفنيان، لأنّ العرش سقف الجنة والكرسي".

(3) في (س) أرضهما.

(4) في (س) والأرضون، والسبع.

وصية والتماس

أيّها العارف العاقل، وأيّها العالم[1] المُنفرد، إذا تأمّلت هذا الكتاب الجليل فانظر إليه بالبصر الحديد والنظر السديد والقلب الشهيد، وتفحّص خبايا زواياه، وتأمّل فيه تأمّلًا كافيًا شافيًا في مخابي مطاويه، فإن وجدت فيه ما يُخالف القواعد الدّينية والعلوم اليقينية فلا تعجل فإنّها [العجلة] من الشيطان، واسترفق الرفق فإنّه من الرحمٰن، وراجع أبواب الفتوحات المكية والمُصنّفات الغزالية والمؤلفات الرازية، فإنّها نِعْم الإخوان والأعوان. وزِنْ الكلمة التي ظهرت لك في صورة الباطل بميزان الإنصاف، ولا تتعب من قول: "لا أدري"، فإنه فوق ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 76]، والله الهادي إلى الصراط المُستقيم[2].

فإذا قبلت وصيتي هذه وعملت بموجبها فلا تنسَ هذا الفقير العاصي الخجل الخائف الوجل[3] -من يوم يُؤخَذُ فيه بالأقدام والنواصي- من الثناء الجميل، وإن لم يكن من ذلك القبيل. واذكره بخير امتثالًا لقوله صلى الله عليه وسلم: ((اذكروا موتاكم بخير))، وأدخله في أدعيتك الصالحة وأشركه في تجاراتك[4] الرابحة، والله وكيل عليك، والأمر بعد ذلك إليك. فإنّك ما تلفظ من قول إلّا ورقيب عتيد حاضر لديك، فانظر ما تقول واحذر الفضول. والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل، وهو حسبنا ونعم الوكيل. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: تنبيهات

الأول: [ابتلاء الصالحين]

لا نعمة أجلّ من العلم والحكمة، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: 269]، وقال تعالى: / ﴿هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ [12أ]

(1) في (م) العاقل.
(2) في (ت)، (س) صراط مستقيم.
(3) في (س) الواحد.
(4) في (س) تجارتك.

لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]، وقال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: 11]، والآيات والأحاديث في فضل العلم والحكمة لا تكاد تنحصر. وإذا كان العلم من أجَلّ النعم، ولا شكّ أنّ ((كل ذي نعمة محسود))، وأن شدة الحسّاد وكثرتهم على قدر جلالة النعمة وكثرته، فإذن حُسّاد العلماء وأعداؤهم أشدّ وأكثر من غيرهم، وعلى قدر رتبة العلم يُؤذى العالم ويُبتلى.

ولا شكّ أنّ أعلم الخلق الأنبياء، فهم أشدّ الناس بلاءً وأكثرهم أعداءً، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ﴾ [الفرقان: 20]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أشدّ الناس بلاءً الأنبياء ثم العلماء ثم الصالحون))، رواه الحاكم في المستدرك. وفي رواية: ((ثم الأمثل فالأمثل)) والمعنى واحد.

وقال كعب الأحبار لأبي مسلم الخولاني: كيف تجد قومك لك؟ قال: مُكرمين مُطيعين. قال: ما صدقتني التوراة إذن، وأيمُ الله ما كان رجل حكيم في قوم قطّ إلّا بغوا عليه وحسدوه، رواه البيهقي.

وروى ابن عساكر مرفوعًا: ((أزهد الناس في الأنبياء وأشدهم عليهم الأقربون))[1]، وذلك فيما أنزل الله عز وجل: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214]، وكان أبو الدرداء يقول: أزهد الناس في العالِم أهله وجيرانه، إن كان[2] في حَسَبه شيء عيّروه به، وإن كان عمل في عمره ذنبًا عيّروه به.- انتهى.

قال الحافظ جلال الدّين السيوطي رحمه الله: واعلم أنّه ما كان كبيرٌ في عصر قطُّ إلّا كان له أعداء من السفلة، إذ الأشراف لم تزل تُبتلى بالأطراف.

قال الشعراني: أقول، فكان لآدم عليه السلام إبليس وقابيل[3]، أي: [كذا] وكان لنوح ولده كنعان وقومه، وكان لهود قومه، ولصالح قومه، ولإبراهيم نمرود

(1) في (س) "في الدنيا"، وثمّة اقتراح كلمة أخرى في الهامش وهي: "العلماء".
(2) ليست في (هـ).
(3) في (ت)، (س)، (م) "قابيل أي"، ولا معنى لها.

وعمه آزر، وكان لموسى فرعون وقارون، وكان لداود جالوت، وكان لسليمان صخر، وكان لزكريا ويحيى اليهود، وكان لعيسى أولًا بخت نصر وآخرًا الدجال، وكان لمحمد صلى الله عليه وسلم أبو جهل، وأبو لهب وأضرابهما، ومسيلمة وأمثاله، واليهود والمنافقون.

وكان[1] لأبي بكر أهل الردة، ولعثمان الخوارج، ولعلي البُغاة والحرورية، وللحسين مَنْ قتلهما، /يزيد وأعوانه، ولابن الزبير الحجاج، ونسبوه إلى الرياء في صلاته، فصبّوا عليه ماءً حميمًا، فزلع وجهه وهو لا يشعر، فلما سلّم قال: ما شأني؟ فأخبروه الخبر، فقال: حسبنا الله ونعم الوكيل. ولأئمة أهل البيت كل واحد من هو مسطور في التواريخ والدواوين. ولابن عمر عدوّ كلّما مرّ عليه عابه، ولابن عباس نافع بن الأزرق كان يؤذيه ويقول: إنه يُغيّر القرآن، ولسعد بن أبي وقاص جهّال الكوفة، ولعائشة أهل الإفك، ولأبي حنيفة من حبسه وضربه بالسياط، ولمالك من ضربه وطاف به في[2] البلد، وللشافعي أهل العراق وأهل مصر، حتى إنّه حمل في الحديد من اليمن إلى العراق وحبس وشُجّ في مصر، وسُعي في نفيه، ورمي بالرفض والنصب والاعتزال وغير ذلك، ولأحمد بن حنبل من حبسه وضربه بالسياط، وللبويطي من سجنه حتى مات فيه، وللبخاري من نفاه حتى مات بخرتنك. [23ب]

ونُفي أبو يزيد من بسطام بسبب جمع من[3] علمائها. ووُشي بذي النون فأخذ من مصر إلى بغداد مقيّدًا مغلولًا، وسافر معه أهل مصر يشهدون عليه بالزندقة. ورُمي سمنون بالعظائم، ورُشيت بَغِيّةٌ فادّعت عليه أنه يأتيها هو وأصحابه فاختفى لذلك سنة. ونُفي سهل التستري من بلده إلى البصرة، ونسبوه

---

(1) في هامش (س)، بخط مُخالف للأصل في الورقة (31ب) بيتان من الشعر: "يناسب هذا المقام ما قيل:

عَدُّ نفسي قد أضرمتْ لبني ها ... شم حربًا يشيبُ منها الوليدُ
فأبنُ حربٍ للمصطفى، وابنُ هندٍ ... لعليٍّ، وللحسينِ يزيدُ"

(2) ليست في (م).

(3) ليست في (م).

إلى القبائح وكفّروه. ورُمي أبو سعيد الخراز بالعظائم وأفتي بكفره[1]. ورُمي جنيد بالكفر وشهدوا عليه بذلك مرارًا. وكان ابن دانيال[2] يحطّ أشدّ الحط على رويم وسمنون وابن عطاء، وإذا ذكرهم أحد تغيّظ وتغيّر لونه.

وأخرج محمد بن الفضل[3] من بلْخ لأنّه كان على ملعب أهل الحديث، وجعلوا في عنقه حبلًا ومروا به في السوق وقالوا: هذا مُبتدع، فدعا عليهم أن ينزع الله من قلوبهم معرفته. قال الأشياخ: فلم يخرج بعد دعوته تلك من بلخ وليّ أبدًا. وأخرج أبو عثمان المغربي من مكة، وضربوه ضربًا مبرّحًا، وطافوا به على جمل، فأقام ببغداد إلى أن مات. وشهدوا على الشبلي بالكفر مرارًا. وشهدوا بالكفر والزندقة على أبي إسماعيل عبد الله الأنصاري صاحب منازل السائرين، واتّخذوا /صورة صنم من نُحاس ودسّوه تحت سجّادته ليُقال: إنّه يعبد الصنم. وأخرج الإمام أبو بكر النابلسي من المغرب إلى مصر، ورُمي بالزندقة عند سلطان مصر، فأمر بسلخه منكوسًا وهو يقرأ القرآن إلى أن مات وهو يُسلخ. وأخرج إمام الحرمين من خراسان سنين. [123]

ورُمي الإمام الغزالي بالكفر والزندقة، وأفتوا بإحراق كتبه. وقُتل عين القضاة الهمذاني بتهمة الزندقة. وسلخوا النسيمي بحلب، واحتالوا على ذلك بأن كتبوا سورة الإخلاص ورشوا من يخيط النعال، وقالوا: ورقة مَحَبّةٍ وقبول فضعها لنا في أطباق النعل، ثم أخذوا ذلك النعل وأهدوه إليه فلبسه وهو لا يدري، فقالوا لنائب السلطنة: إنه جعل سورة الإخلاص في نعله ففتقوه فوجدوه. يقال: إنه عمل خمسمئة بيت في التوحيد تحت السلخ وهو يتبسم. وأخرج الشيخ أبو الحسن الشاذلي من المغرب وشُهد عليه بالزندقة. ورُمي الشيخ عز الدين بن عبد السلام بالكفر وعُقد له مجلس. ورُمي الشيخ تاج الدين السبكي بالكفر وشُهد عليه بأنه يقول بإباحة الخمر واللواط، وأنّه يلبس الغيار والزنار.

(1) في (س) بتكفره.
(2) في (س) دانيال.
(3) في (س) فضل.

ومُنع الشيخ إبراهيم الجعبري[1] والشيخ حسين الحاكي من الوعظ. ورُمي ابن تيمية بالكفر والتجسيم وحُبس ونُفي وأُطيل حبسه حتى مات. قال السيوطي في كتابه التحدث بالنعمة: وممّا أنعم الله به عليّ أن أقام لي عدوًا يؤذيني ويمزّق في عرضي، ليكون لي أسوة بالأنبياء والأولياء. انتهى الشعراني مع زيادات[2] قليلة[3].

وأقول ولله الحمد: قد كانت لي أسوة بهؤلاء الأكابر الأبرار المُقرّبين، فقد أذيتُ أذىً كثيرًا في الله حتى إني رميت بالكفر والرفض[4] وبُغض الأئمة المُجتهدين، وبقتل النفوس وبقطع الطريق وبأكل الحرام وبالظلم وبالإفساد في الأرض، وبأنّي ولد مُتعة، وسُعي بي إلى أبواب السلطنة، وسُعي في قتلي بأنواع: كسقي السم والهجوم على البيت، وإتباعي بالسلاح، وإغراء الملوك والأعراب والسفهاء بي، وكُتبَ[5] فيّ إلى الأبواب مرات، وهُجيت بالأشعار، [23ب] ورُميَتْ في بيتي الأوراق، وتسلّط عليّ السفهاء الحشاشون / بالسبّ والغيبة والاستهزاء، ومع ذلك فقد سلّمني الله تعالى من مكرهم، وحاق بأعدائي المكر

---

(1) ورد في هامش (س، ق 32ب) بخط مُخالف للأصل عند ذكر الشيخ إبراهيم الجعبري ما يلي: "سُعي عند السلطان بأنّ الجعبري يلحن في الحديث، فأحس الشيخ فقال من حضر قولوا معي: "شقع بقع بالله يقع"، فوقع الساعي به عن بغلته فاندقّت عنقه. وأنشد الشيخ أبياتًا أربعة هي قوله:

سر الفصاحة كامن في المعدن ... والسر في الأرواح لا في الألسن
والجوهر الشفاف خير قنية ... يا مقتني أصدافه لا تقتني
ما [ذا] يفيد أخا لسان معرب ... إن يلق خالقه بقلب ألكن
وإذا نطقت بسر ما أضمرته ... فهو الفصيح وإن يكن بالأرمني

هكذا سمعت ولم أره في كتاب، والله أعلم".

(2) في (هـ) انتهى كلام الشعراوي مع زيادة. وفي (ت) وردت الشعراوي أيضًا.

(3) انظر: عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية، ضبط أحمد السايح وتوفيق وهبة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2005، ص30-35.

(4) في (س) بالكفر والكفر.

(5) ليست في (ت).

السـيء ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾ [فاطر: 43]، فلله الحمد وله الشكر والمنة. وما أحسن ما نُسب إلى الإمام الشافعي رضي الله عنه:

قيـل: إن الإلـه ذو ولـد   قيـل: إنّ الرّسـول قد كَهُنَا
ما نَجَا الله والرّسولُ معًا   مِنْ لِسَانِ الوَرَى فكَيْفَ أنا

وإذا علمت ما سردنا عليك، فالشيخ قُدّس سرّه العزيز من أجلّ العلماء وأفضل الورثة الأولياء، اختصّه الله تعالى بعلوم ومقامات لا يدري قدر عظمتها إلّا واهبها، فلا يستبعد أن يؤذى بأنواع الإيذاء وأن يُرمى بكل عظيمة وافتراء، فإنّه قد تمّت له الوراثة، فلا بدّ من نيل ما نالوا وأن يُقال فيه ما قالوا، والأجر له مُدّخر، وقد وجد في كل زمان مَنْ قولُه[1] نَصَر.

الثاني: [وجوب حمل أقوال الصالحين على مَحْمَلٍ حَسَنٍ]

روى الإمام أحمد في الزهد والحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي وابن عساكر وابن النجار عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّه قال: "لا تظنّنّ بكلمة خرجت من مسلم شرًّا وأنت تجد للخير محملًا". وإذا كان هذا في مُطلق المسلم فكيف بمن زاد على الإسلام العلم والزهد والورع والإمامة والإرشاد للعباد إلى سبيل الرشاد، فهو أولى وأحقّ أن يُحمل كلامه على محمل حسن موافق للشرع.

قال الإمام حجة الإسلام الغزالي في فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: "الوصية أن تكفّ لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا قائلين: لا إله إلّا الله محمد رسول الله، غير مُناقضين لها". قال: "والمُناقضة هو تجويزهم الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم"[2]، لأنّه إذا جحد شيئًا من ضروريات الدِّين فقد كَذَّبَ النبي صلى الله عليه وسلم المُخبر بذلك الضروري.

---

(1) "من قوله" ليست في (هـ).

(2) أبو حامد محمد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1961، ص195.

قال ابن الهمام في المسايرة: ما يوجب التكذيب هو جحد ما ثبت ادّعاؤه ضرورة[1].

والحاصل لا بدّ في التكفير من جحد الضروري[2] المُجمع عليه، فلا يكفي الإجماع بدون الضرورة، بحيث يستوي فيه الخواص والعوام، وإلّا فلا يُكفَّر، كما حرّرنا ذلك في مقدمة التأييد والعون.

قال السيد [الشريف الجرجاني] في شرح المواقف: حكى الحاكم صاحب [124] المختصر / من كتاب المنتقى عن أبي حنيفة أنّه لم يُكفِّر أحدًا من أهل القبلة. وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي. قال السيد: وهو مذهب الأشعري والشافعي. ومن هُنا قال العلامة العضد [الإيجي] في آخر كتاب المواقف: "ولا نُكفِّر أحدًا من أهل القبلة إلّا بما فيه نفي الصانع القادر العليم، أو شرك أو إنكار للنبوّة، أو إنكار ما عُلم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة، أو إنكار المُجمع[3] عليه كاستحلال المحرمات"[4].- انتهى.

والكلّ داخل تحت التكذيب؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر بوجود الصانع الحي العليم القادر وبنفي الشريك وبكونه نبيًّا وبجميع الضروريات، فمتى أنكر شيئًا ممّا جاء به فقد كذّبه، فعبارة التكذيب أجمع واخصر وأوضح، وبالله التوفيق.

وقال الشيخ تقي الدين بن النجار من الحنابلة في شرح منتهى الإرادات: "ومهما أمكن حمل كلام العاقل على فائدة وتصحيحه عن الفساد، وجب".- انتهى.

---

(1) عبارة ابن الهمام: "وما يوجب التكذيب جحد كل ما ثبت عن النبي ادعاؤه ضرورة". الكمال بن الهمام، المسايرة في علم الكلام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، المطبعة المحمودية التجارية، 1348/1929، ص182.

(2) في (س) الضرورة.

(3) في (س) لمجمع. انظر: المواقف للإيجي، طبعة دار المتنبي بالقاهرة، ب.ت، ص430.

(4) علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، ضبط محمود عمر الدمياطي، بيروت، دار الكتب العلمية، مجلد 4، ج8، ص370.

وقال العلامة ابن حجر في شرح المنهاج في باب الردة:

"ينبغي للمفتي أن يحتاط في التكفير ما أمكنه لعظيم خطره، وغلبة عدم قصده، سيّما من العوام. قال: وما زال أئمتنا رضوان الله عليهم على[1] ما ذكرت قديمًا وحديثًا بخلاف الحنفية، فإنّهم توسّعوا في الحكم بمُكفِّرات كثيرة، وبالغوا في التكفير بكثير من كلمات العوام مع قبولها التأويل بل مع تبادره منها. قال: ثم رأيت الزركشي قال عما توسّع به الحنفية: إنّ غالبه في كتب الفتاوى ونقلًا عن مشايخهم، وكان المُتورّعون من مُتأخري الحنفية ينكرون أكثرها، ويُخالفونهم ويقولون: هؤلاء لا يجوز تقليدهم، لأنّهم غير معروفين بالاجتهاد، ولم يخرّجوها على أصل أبي حنيفة رحمه الله، لأنّه خلاف عقيدته، إذ منها أنّ مَعَنا أصلًا مُحقّقًا هو الإيمان فلا نرفعه إلّا بيقين، وقد مرّ قريبًا. ومن ثمّ قال العلامة ابن نجيم في البحر الرائق: والذي تحرّر أنّا لا نُفتي بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن، أو كان في كفره خلاف ولو رواية ضعيفة"[2]. - انتهى.

إذا علمت ذلك فقد قال حجة الإسلام الغزالي في كتاب /المنقذ من [24ب] الضلال في مدح طريقة الصوفية ما نصّه:

"قد تبتدئ المُكاشفات والمُشاهدات، ثم يترقّى الحال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، ولا يُحاول مُعبّر أن يُعبّر عنها إلّا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يُمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجُملة ينتهي الأمر إلى قُرب يكاد يتخيّل طائفة منه الحلول وطائفة الاتّحاد وطائفة الوصول[3]، وليس شيئًا منها، وكل ذلك خطأ"[4].- انتهى.

---

(1) ليست في (س).

(2) عبد الحميد الشرواني وأحمد العبادي، حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1938، ج9، ص88. مع بعض الاختلافات البسيطة.

(3) حاشية في هامش (س، ق 33أ): "حاصله أنّ المُتقرب إلى حضرة الوجوب بالقرب النفلي يحصل الوحدة الشهودية حقيقة، وقد يُعبّر عنها بالوحدة الوجودية مجازًا. وأمّا الوحدة الوجودية حقيقة بالنسبة إلى الواجب فمحال - لتنافي مرتبتي الإمكان والوجوب - وزندقة. وتمام التفصيل في شرح العقائد الصوفية لفيروز [الصوفي، وهو مؤلف عثماني من أتباع ابن عربي]، فارجع إليه".

(4) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، بيروت، دار الأندلس، ط7، 1967، ص107.

ولهذا قال النووي:

"الذي عندنا أنّه يَحْرُمُ على كل عاقل أن يُسيء الظنّ بأولياء الله تعالى، ويجب عليه أن يؤول أقوالهم وأفعالهم ما دام لم يلحق بدرجتهم، ولا يعجز عن ذلك إلّا قليل التوفيق. قال في شرح المهذب: ثمّ إذا أوّل فليؤول كلامهم إلى سبعين وجهًا، فإن لم يقبل لكلامهم تأويلًا منها فليرجع إلى نفسه باللّوم، ويقل: يحتمل كلام أخيك المسلم سبعين وجهًا، ولا تقبل منه تأويلًا واحدًا".

وقال الشيخ ابن حجر:

"لا أثر لسبق لسان، أو إكراه واجتهاد، وحكاية كفر، وشطح وليّ حال غيبته، أو تأويله بما هو مصطلح عليه وإن جهله غيرهم، إذ[1] اللفظ المصطلح عليه حقيقته عند أهله، فلا يُعترض عليهم بمُخالفة لاصطلاح غيرهم كما حقّقه أئمة الكلام، ومن ثمّ زلّ كثير في التهويل على مُحقّقي الصوفية بما هم بريئون منه"[2]. - انتهى.

وقال شيخه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري:

"إنّ كلام الصوفية جارٍ على اصطلاحهم، وهو حقيقة عندهم في مُرادهم، وإن افتقر عند غيرهم - ممّن لو اعتقد ظاهره عنده كفرًا- إلى تأويل، إذ اللّفظ المُصطلح عليه حقيقة في معناه الاصطلاحي، مجاز في غيره، فالمُعتقد منهم لمعناه مُعتقد لمعنى صحيح". - انتهى.

وقال قاضي القضاة بتونس أبو عبد الله البقي المالكي في شرح عقيدة ابن الحاجب:

"واعلم أنّ من الناس من نسب القول بالاتّحاد إلى الصوفية، بل إلى الكُمّل منهم، وهذا إنّما يتوهّمه من ليس له اطّلاع ولا استشراف على

(1) ورد في (س، ق 33ب) حاشية بقلم مخالف للأصل مفادها: "قف على زوال كثير من التهويل على مُحقّقي الصوفية، قدّس الله أسرارهم".

(2) انظر: حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ج9، ص82.

أحوالهم وتحقيق اصطلاحهم. إلى أن قال: فإذا سمعت وليًا من أولياء الله يقول: "سبحاني"، أو "أنا الحقّ"، أو "أنا هو"، أو غير ذلك، فلا تتوهّم /أنّه يشعر بأنانيته حتى يتوهّم أنّه يثبت محمول[1] قضية لنفسه، بل [125] الأنانية التي أخبر عنها فيه إنّما هو أنانية الحق، وأمّا أنانية العبدية فلا شعور له بها لعدم صورتها من ذهنه وحسّه. فكيف يُخبر عما لا شعور له به، بل ذلك النطق الجبري صنع للذي أنطق كل شيء مُخبرًا عن ذاته جلّ وعلا، كما قال تعالى مُنبّهًا لنا على هذا السرّ الإلهي: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: 30]"[2]. انتهى.

يعني كما[3] أنّ الشجرة نطقت بغير اختيار منها بإنطاق الله، كذلك[4] هذا المغلوب بالحال؛ وكما لا يلزم أن تكون[5] الشجرة هي الله، كذلك لا يلزم أن يكون هذا المغلوب هو الله.

وقال الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي:

"لا يجوز لأحد أن ينكر على القوم ببادئ الرأي لعلو مرتبتهم في الفهم والكشف. قال: ولم يبلغنا عن أحد منهم أنّه أمر بشيء يهدم الدّين، ولا نهى عن نحو الصلاة والصوم من فروض الإسلام ومُستحباته، إنّما يتكلمون بكلام يدقّ عن الأفهام لحسن استنباطهم وحسن ظنهم بالصالحين، ولكن ما كل أحد يتربص إذا سمع كلامًا لا يفهمه، بل يُبادر

(1) في (م) مجهول.

(2) أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكّي الكومي التونسي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تحقيق: نزار حمادي، بيروت، مؤسسة المعارف، د.ت، ص8-12.

(3) ليست في (س).

(4) حاشية في (س، ق 33أ) بقلم مُخالف: "قوله: كذلك لا يلزم إلخ، يعني كذلك لا يلزم أن يكون هذا القائل حاكمًا على نفسه بأنّه هو الله جزمًا أو ظنًا أو شكًا أو وهمًا لاقتضاء الحكم تصوّر طرفيه، وهو غير مُتصوّر لنفسه وإلّا فالله جلّ اسمه ليس نفس القائل، مغلوبًا كان أو لا، حكم أو لا".

(5) في (س) يكون.

إلى الإنكار، وخُلق الإنسان عجولًا. قال: وناهيك بأبي العباس ابن شريح أنّه تنكّر مرةً، وحضر مجلس أبي القاسم الجنيد يسمع منه شيئًا ممّا شاع عن الصوفية، فلما انصرف قيل له: ما رأيت؟ قال: «لم أفهم من كلامه شيئًا، إلّا أنّ صَوْلَةَ الكَلَام لَيسَ صَوْلَةَ مُبْطِلٍ»[1]. - انتهى.

وقال شيخ الإسلام المخزومي:

«لا يجوز لأحد من العلماء الإنكار على الصوفية إلّا إن سلك طريقهم، ورأى أفعالهم وأحوالهم مُخالفة للكتاب والسُّنة، وأمّا بالإشاعة فلا يجوز الإنكار عليهم. قال: وبالجُملة فأقلّ ما يُسَوِّغ للمُنكِر الهَمّ بالإنكار أن يعلم سبعين أمرًا منها: غَوصه في معرفة معجزات الرسل على اختلاف طبقاتهم، ويؤمن بها ويعتقد أنّ ما كان مُعجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي، وأنّ الأولياء يرثون الأنبياء في جميع مُعجزاتهم إلّا ما استُثني. ومنها / اطّلاعه [25ب] على كتب التفسير سلفًا وخلفًا، ومنها الاطّلاع على مقالات[2] السلف الصالح، ومنها تبحّره في الأصلين ومعرفة منازع أئمة الكلام، ومنها وهو أهمها معرفة اصطلاح القوم». - انتهى.

وقال صاحب القاموس:

«لا ينبغي لأهل الفكر[3] والنظر الاعتراض على أهل العطايا والمنح، فإنّ علوم هؤلاء فوق علوم أهل النظر. قال: وقد كان الشيخ محيي الدين قُدّس سرّه من أكابر أهل العطايا الذين كشف لهم الحق عن جمال وجهه الباقي، فتلألأت لهم سبحاته بالأنوار الساطعة إلى يوم التلاقي[4]، ومن تعرّض لتخطئة مثله، فضلًا عن تكفيره، فإنّما هو لجهله وحرمانه، أو لعدم فهمه وضعف إيمانه، وعدم مُبالاته لهفوات لسانه». - انتهى.

---

(1) هذا الاقتباس، والذي يليه المنسوب لصاحب القاموس لم أجدهما في فتوى الفيروزآبادي، وقد وردت سابقًا، ولا في رسالة الاغتباط في الرد على ابن الخياط، وقد أوردها القارئ البغدادي في الدر الثمين. وقد وردت هذه الاقتباسات في اليواقيت والجواهر للشعراني.

(2) في (م) مقامات.

(3) في (هـ) الكفر.

(4) في (س) القيامة، وفي (هـ) التلاق.

وقال العلامة قاضي القضاة شمس الدين البساطي المالكي: "إنّما ينكر الناس عليه -أي: على الشيخ قُدّس سرّه- ظاهر[1] الألفاظ التي يقولها وإلّا فليس في كلامه ما يُنكر إذا حُمل لفظه على مراده وضربٍ من التأويل". - انتهى[2].

وقد مرّ ثناء العلماء على الشيخ قُدّس سرّه بما فيه الكفاية، فيجب على كلّ مسلم أن لا يُبادر بالإنكار على كلامه، ولا يفتح على نفسه باب ملامة، ما لم يهتدِ لحقيقة مرامه. فإنّ الردّ والقبول كلاهما فرع فهم الكلام، لا بالتشهي والفضول من غير البلوغ إلى مقصده والوصول. نسأل الله التوفيق لاتّباع الدليل والاهتداء إلى سواء السبيل.

الثالث: [التحذير من مدّعي الصوفية]

ينبغي أن يتنبه لدقيقة وهي أنّ الناس لما رأوا قبول الصوفية في القلوب، وما لهم من الجاه[3] بين الناس، والجاه محبوب، وسمعوا جهابذة العلماء المُحقّقين قد نفوا عنهم الشك باليقين، انتهز جمع كثير ممّن هو عار عن حب الله - وقلوبهم محشوّة بحب الجاه، مسجونون في أسر[4] النفوس، قائمون في هدم الشريعة بالفؤوس- الفرص في الدعاوى العريضة، وقد ماتت قلوبهم المريضة، فجعلوا الأكذاب عليهم من الفريضة، غافلين[5] عن أنّ الدعوى للكامل حيضة فكيف بالناقص، فكيف بالجاهل العاري! فأخذوا حيث أمنوا ضرب الأعناق، نشروا أعلام الكذب والزور / في الآفاق، ولم يستحوا من الله الخلّاق. [126]
فادّعى أحدهم أنّه كل يوم يصعد العرش، والآخر أنّه أفضل أهل الفرش، وآخر أنّه سبق الأنبياء، وآخر أنّه إكسير الكيمياء. فأقبل عليهم البرايا لـمّا جاءتهم من

---

(1) في (س) سائر.
(2) أغلب الإقتباسات الواردة في الصفحات السابقة وردت في مقدمة الطبقات الكبرى للشعراني.
(3) في (هـ) والجاه.
(4) في (ت) أسرار.
(5) في (م) حينما فليس.

جهّال الملوك الهدايا، واتّخذوا لهم رايات، وادّعوا أنّهم بلغوا الغايات. فإذا أنكر عليهم أحد من العلماء قالوا: لا يجوز الإنكار على الأولياء، وهذه "كلمة حقّ أُريد بها باطل". فيقال لهم: ثبّتوا العرش ثم انقشوا، أين الولاية وما حقيقتها، وبِمَ نالها من نالها؟ فيحتاج أن يُختبر هذا المدّعي: في معرفة ظواهر الشرع أولًا، ثمّ في[1] معرفة[2] آداب الطريقة ثانيًا، ثمّ في الزهد في الدنيا والجاه ثالثًا، ثمّ في تهذيب الأخلاق رابعًا، ثمّ في معرفة الحقائق خامسًا، ثمّ في الاستقامة سادسًا، ثمّ في كمال اتباعه للسُّنة سابعًا، ثمّ في رحمته بخلق الله ثامنًا، ثمّ في إنكار المُنكَر والأمر بالمعروف مع عدم خوف اللائمة[3] تاسعًا، ثمّ في استواء الخلق عنده من الصغير والكبير، والغني والفقير، والبعيد والقريب، والعدو والحبيب، في النّصح عاشرًا، ثمّ في الفناء عن نفسه وعن الفناء وعن رؤية فناء الفناء حادي عشر، ثمّ في البقاء بعد الفناء والرجوع إلى الفرق بعد الجمع ثاني عشر، ثمّ في رؤية الفرق في الجمع والجمع في الفرق وإرشاد الخلق إلى الحق ثالث عشر، حتى يُحكم بولايته. فإذا حُكم بولايته طلبنا[4] لكلامه محملًا وجوابًا، لأنّ مثل هذا لا ينطق إلّا بالحق.

وأمّا مثل أولئك المُدّعين الكذّابين الدجّالين الضّالين المُضلّين كلاب الدنيا، الناصبين شباك لاصطياد المال من حرام أو حلال، فلا يفتش لكلامهم محامل، بل يُخضّب بدمائهم الأنامل، فإنّه كما قال الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله: "قَتْلُ واحِدٍ منهم خَيْرٌ مِنْ قَتْلِ عشرةٍ، بل مئة من الكفار، فإنّ ضررهم في الإسلام أشد من ضرر الكافر، فليعجل[5] بنفوسهم الخبيثة إلى النار".

(1) ليست في (هـ).
(2) ليست في (س)، (م).
(3) في (هـ) الأئمة.
(4) في (س) طلبت.
(5) في (هـ) فليجعل.

وإلى مثل هؤلاء يُشير كلام رئيس العشاق، الأنيس المشتاق الشهير في الآفاق، سيدي عمر بن الفارض بعبارة لا بكر ولا فارض حيث يقول:

تعرض قوم للغرام فأعرضوا
بجانبهم عن صحبتي[1]، فيه واعتلُّوا/ [26ب]
رَضُوا بالأماني وابتُلُوا بحظوظهم
وخاضوا بِحَارَ الحُبِّ دَعْوى فما ابتلّوا
وهُم في السُّرى لم يبرحوا من مكانهم
وما شرعوا في السير عنه وقد كلّوا
وعن مذهبي لما استحبوا العمى على الـ
هُدى حسدًا من عند أنفسهم ضلّوا

وقد اطّلعت من بعض أهل الهند وبعض المُجاورين بالحرمين على كلمات أستحي من الله أن أحكيها، وإذا حكيتها بحسب الضرورة أُجدِّدُ إيماني[2] عند حكاية كل كلمة، مع علمي بأنّ حكاية الكفر ليس بكفر، ولكن استعظامًا لكفرها. ولولا أنّ الله مَكَر بهم واستدرجهم من حيث لا يعلمون، وأملى لهم بكيده المتين، لكان خسف بهم الأرض، أو نزلت عليهم نار من السماء عند كل كلمة، ولو بطريق الفَرَض.

تذنيب[3]: [إنكار أكابر العلماء على الصوفية]

ما صدر عن كثير من أكابر العلماء من الإنكار على الصوفية لا تظننّ بهم أنّهم يبغضون الصوفية والأولياء، حاشاهم من ذلك، وإنّما الموجب لذلك أحد

---

(1) "صِحّتي"، انظر: ديوان ابن الفارض، تحقيق: جوزيبي سكاتولين، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 2004، المجلد 41، ص181.

(2) يوجد حاشية بقلم مُخالف في (س، ق36أ) نصّها: "قوله: أجد، لعلها أحمّ من الحُمّى".

(3) هذه الكلمة غير واضحة في (س)، ومكان هذه الكلمة خالٍ في (م).

أمرين وهُما: إمّا الشك في كون ذلك القائل وليًّا، إمّا لكونه مدّعيًا كذابًا، كمن أشرنا إليهم آنفًا، فأرادوا بذلك كشف حاله ليُحترز منه؛ أو لأنّ الله أخفاه عليهم وستره بالعادات، كما هو حال الملامتية، وإليه الإشارة بقوله تعالى في الحديث القدسي: ((أوليائي تحت قبابي[1] لا يعرفهم غيري)). قال الشيخ[2] إنّها قباب

---

(1) في (س) قباء لي.

(2) هامش في (س، ق 36أ) وهو تعليق طويل بخط دقيق مفاده:
"اعلم أن شرح كلام الشيخ بكلامه يتوقّف على تمهيدات:
الأول: ما حكاه في الفتوحات من المُكالمة الغيبية بين الأسماء الإلهية والحقائق الكونية، وبيانها أنّ الموصوف بالأزلية ثلاثة: الذات المقدسة والنسب الأسمائية والصور العلمية، وهذه الثلاثة وإن اشتركت في الأزلية إلّا أنّ الأولى موجودة في الخارج، والأسماء الإلهية ليست موجودة فيه، ولا مُتميّزة عن الذات، ولا بعضها عن بعض. أمّا الأول فلأنها نسب، وأمّا الثاني فلتوقّف تعينها على تعلّقها بالحقائق الكونية، بل هي مُستجنة في غيب الذات كامنة فيها كمون النخلة بلوازمها في النواة، ولذا تُسمّى بالنسب المُستجنة، وهي التي بيّنها الشيخ قدّس سرّه بقوله:

كنا حروفًا عالياتٍ لم تُقل ... مُتعلقاتٍ في ذرا أعلى القلل
أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو ... والكل في هو هو فسل عمّن وصل

وأمّا الحقائق الكونية فهي مظاهر للنسب المذكورة، وهي صور علمية مُتميّزة من هذه الحيثية عن الذات تميّزًا باطنيًا علميًا فصح أزلية علمه تعالى لوجود التميّز، لكنها معدومة، فصحّ أزلية انفراده بالوجود. وأما النسب فهي وإن كانت موجودة ولكنها غير الذات، ثمّ إنّ هذه الصور العلمية مظاهر للنسب، وظهور النسب بها هو الفيض الأقدس، وظهور الموجودات الخارجية بالصور العلمية فيض مُقدّس، والفيض الأول أزلي والثاني حادث.
التمهيد الثاني: إنّ مدخول أداة العلة كاللام والباء خمسة: علة مادية وصورية وغائية وفاعلة وآلية كقولنا: يفعل السرير بالخشب، فالهيئة السرير و... بالنجار... العلّة الغائية وهي ماهية الجلوس الحاصلة في ذهن النجار علة غائية بالنسبة إلى السرير وعلّة فاعلية بالنظر إلى النجار، وكأنّها الفاعلة لاتصافه بكونه علة فاعلية للسرير، فهي بهذا الاعتبار علة فاعلية للعلّة الفاعلية.
التمهيد الثالث: إنّ الذات المُقدّسة من [حيث] هي هي غنية عن العالمين والتعينات، وأمّا من [حيث] ظهور النسب فتوقف على ظهور الحقائق العلمية إلى بحبوحة الخارج وظهور الأعيان وتحصيله الغنى في الكمال الذاتي، والتعلّق في الكمال الأسمائي كما ذكره الشيخ في الفصوص من قوله: ◄

العادات، وإمّا للغيرة على الشريعة وصونًا لها عن الهتك، وعلى الطريقة[1] وصونًا لها عن المُدّعين، لا يدخل فيها من ليس من أهلها. وقد قال الشيخ قُدّس سرّه في مواضع: إنّهم إن[2] أرادوا ذلك عذرناهم.

وليس ذلك الإنكار من مثل أولئك الأئمة مبنيًّا على الحسد، حاشاهم، وإنّما يكون الحسد ممّن تلبّس بخرقة العلم، ولم يتحقّقوا بحقائقه، ولم يتأدّبوا بآدابه، ولم تتهذّب أخلاقهم، ولم تشرب ماء العلم أعراقهم. وهؤلاء ليسوا علماء على الحقيقة، بل هُم جهّال في صور العلماء، حُمّال الأسفار مثلهم كمثل الحمار، قال تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًاۢ﴾ [الجمعة: 5] أولئك باسم الجهلاء أحقّ وأولى، وربنا الناصر والمولى.

وحيث جرى بفارس القلم جواد البنان في مضمار ميدان هذا البيان، وأحرز قصبة السبق من بين الفرسان، / فلنرجع إلى ما هو المقصد والمقصود، ونستعين [127أ] بالملك الصمد المعبود في كل صدور وورود، ونتوسل إليه بجاه صاحب المقام المحمود، فنقول:

= الكل مُفتقر ما الكل مُستغني هذا هو الحق قد قلناه لا نكني.

وأمّا مُلخّص المُكالمة فهو أنّ الحقائق الكونية كانت للنسب... العدم فتحتاج إلى الوجود وأنتم مظهر كما لا... فرجعوا إلى الاسم الموحد وهو إلى القادر وهو إلى المريد وهو إلى العالم وهو إلى الحي وهو إلى الاسم... فإذن [في أعلى الصفحة]... له المدبر والمفصل فانظر ما أعجب كلام الله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: 2] فمن هُنا قال الشيخ في الفصوص: لما شاء الحق أن يرى الأسماء في المظاهر خلق العالم الأكبر، ولما كان بظهورها فيه مع التفرق خلق الإنسان فظهرت بالجمعية الوحدانية. وبعد ذلك ننزل كلام الشيخ ونطبق ألفاظه على معانيها بملاحظة التمهيدات التي ذكرناها وسنُفصّلها إن شاء الله تعالى في رسالة مُستقلّة، ووارد الوقت اقتضى هذا القدر'.

(1) ليست في (م).

(2) ليست في (هـ).

الباب الأول:

وهو مقصود الكتاب في ذكر الاعتراضات وأجوبتها[1]

قال المؤلف [الكازروني]: الباب الأول في الاعتراضات، وفيه فصلان[2]:

(1) في (م) الاعتراض فأجوبتها. ويجب ملاحظة أنه لا يوجد باب ثان، لأن المترجم، أي البَرْزَنْجي دمج بابي الاعتراضات والأجوبة معًا.

(2) "وفيه فصلان" ليست في (هـ). وأما في (م) فقد وردت الجُملة على النَّحو الآتي: "قال المؤلف: وفيه فصلان: الباب الأول في الاعتراضات فيما لا يتعلّق بوحدة الوجود".

[الفصل الأول: في الاعتراضات المتعلّقة بغير وحدة الوجود]

الأول: فيما لا يتعلق بوحدة الوجود[1]، وهو ثمانية اعتراضات:

[1] [الاعتراض الأول: قول الشيخ: إنّ الإنسان للحقّ بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر]

الاعتراض الأول: قال الشيخ قُدّس سرّه العزيز في "فصّ آدم عليه السلام": «إنّ الإنسان للحقّ بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر»[2]. فطعن علماء الرسوم في هذا الكلام طعنًا كلّيًا، ومنشأ ذلك الطعن عدم الفهم.

[1] الجواب: لمّا كان الإنسان الكامل عند هذه الطائفة العَليّة[3] بمنزلة العلّة[4] الغائية لإيجاد العالم، كما ورد في الخبر[5] الرباني خطابًا للنبي صلى الله عليه

---

(1) في (س)، (م) فيما يتعلّق بغير بوحدة الوجود.

(2) محيي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946، ص50.

(3) في (س، ق36أ) حاشية في أسفل الورقة فحواها: قوله عند هذه الطائفة احتراز مما ذكره المقتول [شيخ الإشراق السهروردي] في كتبه مُعرضًا بالصوفية أنّ الأفلاك إنّما تدور لأمر عال، هو إشراق العالي منه على السافل، ولقوّة هذا الإشراق يترشّح منها على السفليات، وهي أجلّ من أن تدور لأمر سافل الذي هو عالم التقييدات. ويُمكن أن يكون توصيف هذه الطائفة بالعلية إشارة إلى علوّهم على الحكماء حتى الإشراقيين منهم، لاجتماع الأمرين فيهم مُتابعة الشرع والاستفاضة، دون التدليل كما في المشّائين، فإنّ الأمرين معقودان هنا: والأول معقود من الإشراقيين، والثاني من المتكلمين.

(4) ليست في (هـ).

(5) في (م) الخطاب.

وسلم: ((لولاك لما خلقت الأفلاك، ولا الجنة ولا النار))، فهو إذن سبب وجود العالم. وقد علّله الشيخ قُدّس سرّه بقوله: «فإنّه به نظر الحقّ إلى خلقه فرحمهم»[1]، يعني أنّه تعالى بسببه نظر إليهم، فرحمهم بإخراجهم من العدم إلى الوجود.

فقد جعل رضي الله عنه "الإنسان الكامل" كالعلّة الغائية لنظره تعالى إلى العالم، فهو إذن إنسان عين العلة الفاعلية للنظر، فهُما مُشتركان في ذلك النظر. غاية ما في الباب أنّ إحداهما[2]: فاعلية، والأخرى: غائية، ولا يبعد أن يُستعار بسبب هذا القدر من الاشتراك اسم إحداهما[3] للأخرى، ولا سيّما وكلاهما مُشتركان في اسم الإنسان، ولهذا قال: «بمنزلة إنسان العين»، ولم يقل: هو إنسان العين، هذا بحسب العقل.

وأمّا بحسب الشرع فقد صح في الحديث: ((الحجر الأسود يمين الله في أرضه)). وقد أوّله العلماء بأنّ تحية سائر المساجد صلاة ركعتين، إلّا المسجد الحرام فإنّ تحيته الطواف، وهو يُبتدأ فيه بتقبيل الحجر، فهو بمنزلة أنّ من دخل إلى حضرة الملك فإنّه يبدأ بتقبيل يده ثم يشرع في الكلام. فكأنّ الحجر قائم مقام يمين الله وبمنزلته، وقد قال صلى الله عليه وسلم: ((الحجر الأسود يمين الله...))، ولم يقل: كيمين الله، أو بمنزلة /يمينه. [27ب]

وكذلك الشيخ قُدّس سرّه، لما كان الإنسان بمنزلة إنسان العين من العالم من حيث إنّه العلّة الغائية دون الفاعلية كما ذكرنا، أي: فهو أبعد عن الإبهام وأقلّ تشابهًا من الحديث النبوي، حيث إنّه لم يحمل عليه حمل: "هو هو"، بل قال بمنزلة إنسان العين، فأتى بأداة التشبيه، وفي الحديث حذفها. وعلى هذا فلا يلزم من قوله هذا كفرٌ، ولا خلافُ معقولٍ، بل فيه نوع اقتداء بأسلوب العبارات النبوية صلى الله عليه وسلم.

---

(1) وهذه القراءة مُطابقة مع قراءة الحاشية في تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، فصوص الحكم، ص50.

(2) في (س) أحديهما.

(3) في (س) أحديهما.

وترتيب هذا الجواب[1] بهذا الأسلوب وصل إلى هذا الفقير [الكازروني] من روحانية الشيخ لا من شرّاح الفصوص. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: قال الجامي رحمه الله تعالى في شرح نقش الفصوص المُسمّى بـ نقد النصوص في معنى حديث: ((إن الله خلق آدم على صورته)):

"إن معنى الصورة الصفة، يعني خُلق آدم على صفة الله عز وجل، أي: حيًّا عالمًا مُريدًا قادرًا سميعًا بصيرًا مُتكلّمًا. ولما كانت الحقيقة تظهر في الخارج بالصورة، أطلق الصورة على الأسماء والصفات مجازًا، لأنّ الحقّ سبحانه بها يظهر في الخارج، هذا باعتبار أهل الظاهر. وأمّا عند المُحقّقين فالصورة عبارة عما لا تُعقل[2] الحقائق المُجرّدة الغيبية ولا تظهر إلّا بها. والصورة الإلهية عندهم هي الوجود المُتعيّن بسائر التعيّنات التي بها يكون[3] مصدرًا لجميع الأفعال الكمالية والآثار الفعلية". قال: "فإطلاق الصورة[4] على المحسوسات على قول أهل الظاهر حقيقة، وعلى المعقولات مجازًا، وعند هذه الطائفة إضافة الصورة إلى الحقّ حقيقة وإلى ما سواه مجاز، إذ لا وجود عندهم للسّوى"[5].- انتهى.

أقول [البَرْزَنْجي]: لمّا كان وجود العالم بجميع أجزائه الروحانية والجسمانية والجوهرية والعرضية، به تعين وظهر[6] آثار صفاته تعالى وأفعاله وأسمائه، صح أن يُقال له في اصطلاحهم: إنّه صورة الحقّ وصورة الرحمٰن. ومن هُنا يُقال للعالم: "الإنسان الكبير"، ويُقال للإنسان: "العالم الصغير"، لأنّ جميع صفات الله ظهرت فيه. ولمّا كان ألطف أجزاء الإنسان الظاهرة وأشرفها إنسان العين لأنّ به

(1) ليست في (هـ).
(2) في (م) بدلًا من تعقل: "تفعل".
(3) في (م) يكون بها.
(4) حاشية في (س، ق37أ) بقلم مُخالف: "قف على معنى صورة".
(5) عبد الرحمٰن جامي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تحقيق وليم تشيتيك، طهران، 1977، ص94.
(6) في (م) ظهرت.

[128] الإبصار، وألطف أجزائه الباطنة /وأشرفها الروح، وكان الإنسان أشرف أجزاء العالم الكبير، صحّ أن يُقال: إنّ الإنسان روح العالم الكبير وإنسان عينه. ولمّا كان العالم في اصطلاحهم صورة الحقّ، صحّ أنّ الإنسان: إنسان عين صورة الحق.

إذا علمت هذه المقدمة

فنقول [البَرْزَنْجي]: قال الشيخ [ابن عربي] قُدّس سرّه في الفصوص: «فسُمّي هذا الكون الجامع المذكور إنسانًا وخليفة. فأمّا إنسانيته فلعموم نشأته المرتبية»[1]، أي: فإنّ له ثلاث نشآت: روحية وعنصرية ومرتبية، هي أحدية تجمعهما[2]، والعموم إنّما هو للنشأة المرتبية، وحضرة الحقائق كلها، أي: إلهية كانت أو كونية، وهو -أي: الكون الجامع- للحقّ سبحانه بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر.

ولما كان المُراد بالصورة الصورة المعقولة كما مرّ آنفًا، قال الشيخ [ابن عربي]: «وهو» أي: إنسان العين هو «المُعبّر عنه بالبصر» فإنّ البصر يُطلق على القوة المُدركة المودعة في العين، كما أنّ السمع يُطلق على القوة المودعة في الأذن، قال: «به» أي: بالكون الجامع «نظر الحقّ سبحانه إلى خلقه فرحمهم»، المُراد بالرحمة هُنا رحمة الوجود الدال عليه اسم الرحمٰن، فالمعنى «به» أي: بسببه ولأجله نظر الحقّ إلى خلقه فخلقهم وأوجدهم. فكان نسبة الإنسان -من بين سائر أجزاء العالم الذي هو صورة الحق في اصطلاحهم- في الشرف واللطافة، نسبة البصر -أي: القوة الباصرة- إلى سائر أجزاء العالم. فغاية الأمر أن يُقدر مضاف في كلامه فيُقال: المعنى وهو لصورة الحق التي هي العالم بمنزلة إلخ...، أي: نسبته إلى العالم مثل نسبة القوة الباصرة إلى العين، وهذا لا غبار[3] فيه أصلًا.

(1) في طبعة عفيفي: «فسمّى هذا المذكور إنسانًا وخليفة، فأمّا إنسانيته فلعموم نشأته، وحصره الحقائق كلها»، ص49.

(2) في (هـ) جمعهما.

(3) في (م) الاعتبار.

وشبّهه في نقش الفصوص بالنفس الناطقة والروح فقال:

«وجعله الله، أي: "الإنسان الكامل"، العين المقصودة من العالم كالنفس الناطقة من الشخص الإنساني، ولهذا تخرب الدنيا بزواله، أي: كما تخرب البنية الإنسانية بخروج الروح منها، وتنتقل العمارة إلى الآخرة، فهو الأول بالقصد والآخر بالإيجاد، وهو الظاهر بالصورة والباطن بالسورة أي: المنزلة والشرف»[1].

وهذا معنى قوله في الفصوص: «فهو الحادث الأزلي»[2] أي: الحادث بوجوده / العيني، الأزلي بوجوده العلمي وعينه الثابتة، فهو في معنى قوله: هو [22ب] الأول بالقصد، الآخر بالإيجاد، فتساويا.

وشبّهه أيضًا بفصّ الخاتم ومحلّ نقشه حيث قال [ابن عربي]:

«وهو النشء الدائم الأبدي، فتمّ العالم بوجوده، فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم، وهو محلّ النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه. وسمّاه خليفة من أجل هذا، لأنّه الحافظ خلقه، كما يحفظ الختم، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر[3] أحد على فتحها. فاستخلفه في حفظ العالم، فلا يزال العالم محفوظًا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال وفكّ من خزانة الدنيا لم يبقَ فيها ما اختزنه الحقّ سبحانه، والْتحق بعضه ببعض، وانتقل الأمر إلى الآخرة. فكان ختمًا على خزانة[4] الآخرة، ختمًا أبديًا. فظهر جميع ما في الصورة الإلهية[5]

---

(1) في نقش الفصوص لابن عربي: «وجعله الله العين المقصود من العالم كالنفس الناطقة من الشخص الإنساني. ولهذا يخرب الدنيا بزواله، وينتقل العمارة إلى الآخرة من أجله. فهو الأول بالقصد والآخر بالإيجاد، والظاهر بالصورة والباطن بالسورة، أي: المنزلة»، انظر: نقد النصوص للجامي، تحقيق وليم تشيتك، ص3. نقش الفصوص وهو مختصر فصوص الحكم لابن عربي ضمن كتاب جامي نقد النصوص في شرح نقش الفصوص من ص1 حتى ص13.

(2) فصوص الحكم، ص50.

(3) حاشية في (س، ق38أ) أضاف الناسخ فيها قراءة من نسخة أخرى لديه: "لا يكسر". وفي الطرف الأيسر من الورقة نفسها يوجد ما نصّه: "بلغ"، والبلاغ هنا يوثّق قيمة المخطوط.

(4) ليست في (م).

(5) في (س) الإنسانية.

من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فحازت[1] رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود».[2]- انتهى.

صرّح بقوله من الأسماء الإلهية وصورة اجتماعها، ولما كان مظاهرها أجزاء العالم قيل للعالم: صورة، وقد قال الشيخ [ابن عربي] قبل هذا:

«وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّىً لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة [...] فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعَبَّر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير»[3]. قال الشارح الجامي: "أي الكبير صورة، كما أنّهم عبّروا عن الإنسان بالعالم الصغير صورة، وذلك لأنّ النشأة واحدة، تفصيلها العالم وإجمالها الإنسان. وإنّما قلنا: صورة، لأنّ الأمر بحسب المرتبة بالعكس، فإنّ للخليفة استعلاء على المُستخلف عليه"[4]، وإنّما قال: من بعض قوى، إلخ... لأنّ لها قوىً أُخَرَ كالجنّ والشياطين.

ثم قال الجامي:

"اعلم أنّ الحقائق ثلاث:

- حقيقة مُطلقة فعّالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها، وهي حقيقة الله تعالى.
- والثانية: حقيقة مُقيّدة مُنفعلة سافلة مُمكنة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلّي، وهي / حقيقة العالم. [12ب]
- والثالثة: حقيقة أحدية جامعة بين الإطلاق والتقييد، والفعل والانفعال،

(1) في (س) فجازت.
(2) فصوص الحكم، ص50.
(3) فصوص الحكم، ص49.
(4) في نقد النصوص للجامي: "وكما يُقال للعالم: الإنسان الكبير، كذلك يُقال للإنسان: العالم الصغير، وكل من هذين القولين إنّما يصحّ بحسب الصورة، وأمّا بحسب المرتبة فالعالم هو الإنسان الصغير، والإنسان هو العالم الكبير"، وجُملة: "فإنّ للخليفة استعلاء على المُستخلف عليه" كُتبت باللّغة الفارسية، ص91.

والتأثير والتأثر، فهي مُطلقة من وجه مُقيدة من الآخر، فعّالة من وجه مُنفعلة من آخر، مؤثرة من وجه مُتأثرة من آخر. وهذه الحقيقة أحدية جمع الحقيقتين، ولها مرتبة الأوّلية الكُبرى والآخريّة العُظمى. وذلك لأنّ الحقيقة الفعالة المُطلقة في مُقابلة الحقيقة المُنفعلة المُقيّدة، وهُما مفترقان، فلا بدّ لهما من أمرٍ هُما فيه واحد مُجمل، وهو فيهما مُتعدّد مُفصّل، إذ الواحد أصل العدد، والعدد تفصيل الواحد. فظاهرية هذه الحقيقة هي "الطبيعة الكلية" الفعّالة من وجه والمُنفعلة من وجه آخر، فإنّها تتأثر من الأسماء الإلهية وتؤثّر في موادها. وكل واحدة من هذه الحقائق الثلاث "حقيقة الحقائق" التي تحتها"[1].

ثم قال:

"اعلم أنّ الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى "النفس الكلية" سارية في الأجسام الطبيعية السفلية والأجرام العلوية، فاعلة لصورها المُنطبعة في موادها الهيولانية؛ وفي مشرب الكشف والتحقيق إشارة إلى حقيقة إلهية فعالة للصور كلّها. وهذه الحقيقة تفعل الصور الأسمائية بباطنها في المادة العمائية (. . .)، وبظاهرها الذي هو الطبيعة تفعل ما عداها من الصور. فالحقيقة الإلهية أصل جميع الصور، والطبيعة الكلية التي هي مظهرها أصل صور العالم كله"[2]. انتهى كلام الجامي رحمه الله، وهو نفيس جدًّا. والله أعلم.

[2] [الاعتراض الثاني: مسألة قِدَم العالم، الأزل والزمان]

قال: الاعتراض الثاني: إنّ الشيخ قُدّس سرّه قال في ذلك الفصّ في حقّ الإنسان: «فهو الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي»[3]. قالوا: يلزم من هذا القول "قِدَم العالم"، وحمله الشيخ داود القيصري على قِدَم الأرواح.

(1) يذكر المؤلف أنّها للجامي غير أنّنا وجدناها في شرح القيصري على فصوص الحكم، انظر: محمد داود قيصري الرومي، شرح فصوص الحكم، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، طهران، 1375، الهامش ص343. وكذلك الهامش التالي. والقول لمؤيد الدين الجندي. انظر: شرح مؤيد الدين الجندي على فصوص الحكم، ضبط وتصحيح عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2007، ص134-135.

(2) من شرح القيصري على فصوص الحكم، الهامش، ص344.

(3) فصوص الحكم، ص50.

[2] **الجواب**: اعلم - أيّدك الله بجنوده، وجعلك من أهل شهوده - أنّ قوله: "الإنسان حادث" يعني في وجوده الخارجي، و"أزلي" يعني في وجوده العلمي[1] الإلهي. (لأنّ جميع الموجودات لها وجود ظلّي، وثبوت في علمه تعالى، وليس مُراد الشيخ غير هذا)[2]، ألا تراه قد صرّح بذلك في الفصّ الموسوي فقال: «﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: 64] وليست كلمات الله سوى

[29ب] أعيان الموجودات، فيُنسب إليها القِدَم من حيث ثبوتها، ويُنسب إليها/ الحدوث من حيث وجودها الخارجي»[3]، وعُلم من هذا أنّ سائر الموجودات حادثة في الخارج وأزلية في العلم. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: هو كما قال، إنّ هذا الحكم يعمّ سائر الموجودات فلا تخصيص بالإنسان، والمقام مقام التخصيص والتفضيل، فالأَوْلى أن يُفسّر كلام الشيخ "أزلي" بـ "أول" كما فسّره في النقش حيث قال: «فهو الأول بالقصد، الآخر بالإيجاد»[4]، كما حملناه عليه فيما مرّ، والله أعلم.

وأجاب الأصل [الجانب الغربي] بوجه آخر حيث قال: فإن قلتَ فما وجه تخصيص الإنسان بالأزلية؟ قلتُ: قد ورد في الحديث الصحيح: ((خلق الله آدم على صورته))، يعني على صورة جميع أسمائه وصفاته، ولذا قال قُدّس سرّه في هذا الفصّ [آدم]: «فظهر جميع ما في الصورة من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود»[5]. وقال في موضع آخر منه: «فما صحّت الخلافة إلّا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته [تعالى]»[6]، ولهذا قال فيه: ((كنت سمعه وبصره))، وما قال: عينه وأذنه، ففرق بين الصورتين»[7]. - انتهى.

---

(1) في (س) العلم.

(2) ما بين قوسين ليس في (ت).

(3) فصوص الحكم، ص211. وآخره «من حيث وجودها وظهورها». وفي (هـ) فإنّ عبارة: "فيُنسب إليها القِدَم من حيث ثبوتها" ناقصة.

(4) نقش الفصوص، ص3.

(5) فصوص الحكم، ص50.

(6) فصوص الحكم، ص55.

(7) فصوص الحكم، ص55.

ومحصّل القول: أنّ جميع الحقائق الإلهية موجودة في الإنسان إلّا الوجوب[1] الذاتي. وجميع حقائق العالم موجودة فيه، ولهذا يقال له: "العالم الصغير"، ونسخة العالم. فكانت صورة معلوميته في العلم الإلهي جامعة لجميع صور المعلومات الثابتة في العلم. فكأن نسبته إلى سائر المعلومات نسبة المُجمل إلى المُفصّل، وهو سبحانه عالم بالمُجمل والمُفصّل، لكن رتبة الإجمال مُقدمة على التفصيل. فبهذا الوجه خُصّص آدم بالأزلية في الوجود العلمي.

فإن قيل: نسبة علمه تعالى إلى سائر المعلومات واحدة فلا يتعقّل فيه تقدّم وتأخّر.

قلنا: التقدّم والتأخّر المذكوران في كلامنا بالنظر إلى المعلومات بعضها مع بعض لا بالنظر إلى علمه تعالى بها. وهذا الأسلوب الذي ذكرناه هو المُناسب لكلام الشيخ في الفصوص والفتوحات.

وأمّا الشرّاح كالقيصري، وشيخنا عبد الرحمٰن[2] الجامي قدّس / الله [13ب]
سرّهما العزيز فقالا: حدوث الإنسان بالعنصرية، وقِدَمه بوجوده العلمي، ولم يقتصرا على هذا الوجه، بل ذكرا وجهًا آخر في بيان قِدَمه وأزليته:

أمّا القيصري فقال: أزليته باعتبار وجوده الروحاني؛ لأنّه متعال عن الأزمان والأحكام مُطلقًا. وفرّق بين أزلية الأرواح وبين أزليته تعالى بأنّ الأرواح لها الحدوث الذاتي، فمعنى أزليتها أنّ عدمها مُقدّم على وجودها بالذات لأنّ وجودها من غيرها، وأزلية الحقّ تعالى عبارة عن نفي أوّليته، بمعنى أنّه ليس لوجوده أوّل، ولم يسبق وجوده عدم، لأنّ وجوده عين ذاته؛ وفي هذا تصريح بقِدَم الأرواح[3].

---

(1) في (ت) الوجود.

(2) في (هـ) وشيخنا الشيخ عبد الرحمن.

(3) عبارة القيصري: "أمّا حدوثه الذاتي فلعدم اقتضاء ذاته من حيث هي هي الوجود، وإلّا لكان واجب الوجود. وأمّا حدوثه الزماني فلكون نشأته العنصرية مسبوقة بالعدم الزماني. وأمّا أزليته فبالوجود العلمي، لأنّ العلم نسبة بين العالم والمعلوم وهو أزلي، فعينه الثابتة أزلية، وبالوجود العيني الروحاني، فلأنّه غير زماني مُتعالٍ عنه وعن أحكامه مُطلقًا. وإليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: ((نحن الآخرون السابقون)). والفرق بين أزلية المُبدِع إياها أنّ أزلية الحقّ تعالى نعت سلبي ينفي الأولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم =

وأمّا الجامي فهو أيضًا مشى على أسلوب القيصري، لكنّه قال بقِدَم أرواح الكُمّل دون غيرهم، فإنّه قال بحدوثها. وصرّح أيضًا بقِدَم العقل الأول، ونسب هذا المذهب إلى الشيخ المُحقّق صدر الدين القونوي، ولم يقل في أيّ من كتبه ذكره. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: عبارة الجامي في شرح قول الفصوص: «فهو الحادث الأزلي» هي هذه:

"الحادث بوجوده العيني العنصري بالذات والزمان، أمّا حدوثه الذاتي فلعدم اقتضاء ذاته الوجود، وأمّا حدوثه الزماني فلكون نشأته العنصرية مسبوقة بالعدم الزماني؛ الأزلي المُتقدم على سائر الأعيان، باعتبار وجوده العلمي وعينه الثابتة.

وأمّا بحسب وجوده العيني الروحي، فإن كان من الكُمّل فهو أيضًا أزلي، فإن نفوس الكُمّل كُلّية أزلية مُساوقة للعقل الأول، وأمّا من كان نفسه جزئية يستحيل عليه ذلك، لأنّ النفوس الجزئية لا تتعيّن إلّا بعد حصول المزاج وبحسبه، فلا وجود لها قبل ذلك، كذا قال الشيخ الكبير -يعني: القونوي- في بعض رسائله. قال: والفرق بين أزلية "الأعيان الثابتة" وبعض الأرواح المُجرّدة، وبين أزلية المُبدع إياها، أنّ أزلية المُبدع تعالى نعت سلبي بنفي الأولية، بمعنى افتتاح الوجود عن العدم[1] لأنّه عين الوجود، وأزلية الأعيان والأرواح دوام وجودها مع دوام مُبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم / لكونه من غيرها"[2].- انتهى. [30ب]

= لأنّه عين الوجود، وأزليّتها دوام وجودها بدوام الحق مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها. وأمّا دوامه وأبديته فلبقائه ببقاء موجده دنيا وآخرة". شرح فصوص الحكم لمحمد داود قيصري الرومي، تحقيق جلال الدين أشيتاني، طهران، 1386، ص353-354.

(1) في (م) القدم.

(2) عبد الرحمٰن الجامي، شرح فصوص الحكم، بهامش شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص لعبد الغني النابلسي، طُبع بعناية محمد جلال الدين بن محمد سعيد الأسكوبي وعثمان نور الدين أفندي بن إسماعيل حقي المناسترلي، مطبعة الزمان أمام سراي منصور باشا، 1304هـ، ج1، ص27-28.

وهي كما ترى غير صريحة في قِدَم "العقل الأول"، بل يحتمل أن يكون المُراد أنّ حدوثها مع كونها مُتقدّمة على الزمان كتقدّم العقل الأول عليه، فإنّه خُلق قبل الأفلاك، والزمان إنّما وجد بحركة الفلك الأطلس المُعبّر عنه بلسان الشرع بالعرش. وكأنّهم فهموا من الزماني كونه في الزمان المُحقّق الموجود في الخارج، فعبّروا بذلك التعبير، لأنّ ما هو سابق في وجوده على الزمان لا يكون زمانيًا. لكن من قال بحدوث جميع[1] ما سوى الله حدوثًا زمانيًا يُعمم[2] الزمان المُحقّق والوهمي، ويجعل العقل والأرواح الكلّية ونحوهما من الحادث في "الزمان الموهوم". ولا أظن أنّ الأوّلين يمنعون هذا المعنى، وإنّما مُناقشتهم في أنّ مثل هذا هل يقال له: حادث زماني أم لا؟ فالمُناقشة إنّما هي في الاصطلاح، فالنّزاع إذًا لفظي. يدلّك على هذا أنّ الشيخ الصدر يقول بخلق الأرواح الجزئية بعد حصول المزاج، وبأنّ خلقها قبل المزاج[3] أو معه مُستحيل، بخلاف الروح الكلي، ومعلوم أنّ حصول المزاج يكون في الزمان الحقيقي. ويدلّك أيضًا أنّه صرّح بأنّ وجود هذا النوع من القديم عن العدم؛ وما هو عن العدم، أي[4]: مُتأخرًا عنه مسبوقًا به، لا يكون قديمًا.

وهذا أوْلى أن يحمل عليه قول هؤلاء الأجلّة، عملًا بقول سيدنا أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه المار في المقدمة: "لا تظننّ بكلمة خرجت من مسلم شرًا، وأنت تجد لها في الخير محملًا". وسيأتي قريبًا معنى "الزمان" و"الأزل" فترقّبه.

وهذا غير قول الفلاسفة، فإنّهم لا يجعلون وجود العقل الأول عن العدم، بل يجعلون وجوده مُساوقًا لوجود[5] الواجب، ولكن لكونه معلولًا عنه يُسمونه حادثًا بالذات.

(1) في (م) كل.
(2) في (س) يعم.
(3) في (هـ) خلق المزاج.
(4) في (ت) أو.
(5) حاشية في أعلى الورقة (س، ق14ب) مفادها: "بلغ".

قال شيخنا الكوراني أيّده الله في بعض تعاليقه:

"إنّ الشيخ صدر الدين القونوي[1] قائل بلا دوام وجود الأرواح مع افتتاح الوجود عن العدم. وكلّ ما وجوده مُفتتح عن العدم فهو حادث، لأن وجود الحادث مسبوق بالعدم سبقًا حقيقيًا لا يجامع المُتقدّم فيه المُتأخر، فيكون حادثًا زمانيًا؛ زمانًا موهومًا مُتأخرًا وجوده عن أزل الحقّ تعالى، وإن كان سابقًا على الزمان الحقيقي الذي / هو مقدار حركة [31أ] الفلك. ولا يلزم من ذلك أن يكون حادثًا بالذات كما تزعمه الفلاسفة. ودوام وجودها بعد حدوثها يُفيد أبديتها دون أزليتها المُقارنة لأزلية الحقّ تعالى.

وأمّا بمعنى الأزلية السابقة على الزمان، بمعنى مقدار[2] حركة الفلك مع حدوثه الزماني، زمانًا وهميًا، فغير قادح. فالعالم كله لطيفه وكثيفه[3] حادث حدوثًا زمانيًا؛ مسبوق وجوده بعدمه سبقًا حقيقيًا. قال الشيخ قُدّس سرّه في الباب الخامس من الفتوحات في الروح الكلي: «أشهده الحقّ تعالى ذاته، فسكن وعلم ما أودع الله تعالى فيه من الأسرار والحكم وتحقّق عنده حدوثه»[4]، إلخ. فهذا نصّ على حدوث الروح الكلّي فتنبه فإنّه زلة قدم، وبالله التوفيق".

انتهى كلام شيخنا وهو صريح فيما قلته، فإنّه يبعد أن الشيخ القونوي لا يكون رأى كلام الشيخ، أو يكون رآه وخالفه.

نعم، بقي هُنا شيء وهو أنّ الجامي قُدّس سرّه قرن بين الروح الكلي والأعيان الثابتة، ويلزم على هذا التأويل أن يكون قائلًا بحدوث الأعيان الثابتة، أو بقِدَم الأرواح الكلية قِدَمًا حقيقيًا. والجواب أنّ هذا ذهاب منه إلى

(1) القونوي ليست في (ت) وأثبتناها من (هـ).
(2) بمعنى مقدار ليست في (س).
(3) في (س) كيفه.
(4) الفتوحات المكية، ج1، ص133.

ما ذهب إليه الشيخ القيصري من أنّ الأعيان الثابتة صور علمية موجودة في الذهن، وهذا خلاف الصواب، فإنّ الحقّ في الأعيان الثابتة أنّها معدومات مُتميّزة(1) في أنفسها، وأنّها برازخ بين العدم المحض وبين الوجود، وليست بموجودات لا ذهنًا ولا خارجًا. فقد صرّح الشيخ قُدّس سرّه في الباب السادس والسبعين وثلاثمئة بأن "الأعيان الثابتة" ليست بجعل جاعل(2)، وقال في الباب الثاني: «فلا اختراع في المِثال»(3). وقال الشيخ الصدر في إعجاز البيان: "التميّز للعلم بمعنى أنّه يظهر تميّز المعلوم المستور عن المدارك لا بمعنى أنّه يكسب المعلوم التميّز بعد أن لم يكن مُتميّزًا"(4)، وصرّح في مفتاح الغيب بأنّها غير مجعولة عنده، فعُلم ممّا ذكرنا أنّ أزلية الأعيان الثابتة عند الشيخ الصدر أزلية ثبوتها العلمي الذي هو غير الوجود الذهني والخارجي.

وأمّا أزلية الأرواح عنده فهو(5) ما ذكرنا، فافترقا [أي: القونوي والقيصري]. على أنّي تتبّعت / كلام القيصري في مُقدمة شرح التائية الفارضية [31ب] فوجدته لا يأبى حمله على ما هو الحقّ بأدنى اعتناء، وليس هذا محلّ نقله وبسطه، فإنّنا بصدد التعريب دون تطبيق كلام الناس على التحقيق، وبالله الحول والقوة والتوفيق. والله أعلم.

قال [الكازروني]: وهذا الحقير لي مدة ثلاثين سنة أُطالع كتب الشيخ قُدّس سرّه، ولا سيّما الفتوحات المكية، لم أرَ قطّ فيها كلامًا يحتمل قِدَم فرد من أفراد العالم غير هذه العبارة، يعني عبارة الفصوص المُتقدّمة، مع أنّ(6) عبارته في الفصّ الموسوي شارح لمُراده من هذه العبارة كما قدّمناه. بل صرّح

(1) في (هـ) مميزة.
(2) الفتوحات المكية، ج3، ص478: «لأنّ أعيانها لأنفسها ما هي بجعل جاعل».
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص91.
(4) صدر الدين محمد القونوي، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1969، ص455.
(5) في (س) عندها وهو.
(6) ليست في (س).

في مواضع من الفتوحات المكية بحدوث ما سِوى الله تعالى، سواء الأرواح والأجسام وغيرهما، منها في الباب التاسع والستين بعد أن ذكر في حقيقة الزمان حديثًا طويل الذيل قال:

«إن الحق يُقدّر الأشياء في الأزل ولا يوجدها في الأزل، لأنّه محال من وجهين:

الأول: أن الحقّ تعالى لا يكون موجدًا إلّا بالإيجاد، ولا يوجِد ما هو موجود لأنّه يلزم تحصيل الحاصل، فلا يوجِد إلّا ما هو معدوم، وما هو معدوم[1] يستحيل أن يتصف في الأزل بالوجود، لأنّه موصوف بإيجاد موجد أوجده. فيستحيل أن يكون العالم أزليًا، وهو وجوده مُستفاد من موجده وهو الله تعالى.

الوجه الثاني: أنّه لا يُمكن أن يُقال: إنّ العالم موجود في الأزل، لأنّ الأزل نفي الأولية والله هو الموصوف بالأزلية. فيستحيل أن يكون العالم أزليًا؛ لأنّه يرجع إلى أن يُقال: إنّ العالم مُستفيد الوجود من الحقّ، وغير مُستفيد منه، وهو تناقض. لأنّ العالم وجوده من غيره فله أول، والأزلية تُنافي ذلك، فمُحال أن يتصف العالم بالأزلية. ولا يستحيل أن يُقال[2]: خلقه الله في الأزل، إن أُريد بالخلق التقدير، لأنّه يرجع إلى العلم، وإنّما يستحيل ذلك إذا[3] أريد بـ "خَلَقَ" "أوجَدَ" لأنّه لا فعل في الأزل»[4].

هذا مُحصّل كلام الشيخ وترجمة غالب عباراته. هذا معنى كلامه.

[كلام الشيخ ابن عربي في حقيقة الزمان]

قلت [البَرْزَنْجي]: خلاصة كلام الشيخ في حقيقة الزمان، أنّه:

---

(1) عبارة "وما هو معدوم" ليست في (هـ).
(2) ليست في (هـ).
(3) في (هـ) إنْ.
(4) الفتوحات المكية، ج1، ص388.

«عبارة عن الأمر المُتوهّم الذي فرضت [فيه] هذه الأوقات، فالوقت فَرَضٌ مُتوهّم في عين موجودة، وهو / الفلك. والكواكب تقطع[1] حركة ذلك [132] الفلك، والكوكب [بالفرض] المفروض فيه في أمر مُتوهّم لا وجود له يُسمّى: الزمان... (قال) [ابن عربي]: وقد أبنت لك حقيقة الزمان الذي جعله الله ظرفًا للكائنات المُتحيّزات الداخلة تحت هذا الفلك المؤقت فيه المفروض في عينه تعيين الأوقات، ليُقال: خلق كذا وظهر كذا في وقت كذا: ﴿وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: 12]. وبعد أن علمت ما معنى الزمان والوقت فاعتبره، أي: جزه[2] واقطعه إلى معرفة الأزل الذي تنعت به خالقك، وتجعله له كالزمان لك؛ وإذا كان الزمان لك بهذه النسبة أمرًا نسبيًّا لا حقيقة له في عينه، وأنت محدود مخلوق. فالأزل أبعد وأبعد أن يكون حدًّا [لوجود] الله في قولك وقول من قال: "إنّ الله تكلّم في الأزل، وقال في الأزل، وقدّر في الأزل كذا وكذا"، ويتوهّم الوهم فيه أنّه امتداد كما يتوهّم امتداد الزمان في حقّك. فهذا من حكم الوهم، لا من حكم العقل والنظر الصحيح. فإنّ مدلول لفظة الأزل إنّما هو عبارة عن نفي الأولية لله تعالى أي: لا أول لوجوده، بل هو عين الأول سبحانه لا بأولية تحكم عليه، فيكون تحت حيطتها ومعلولًا عنها. ففرق بين ما يُعطيه وهمك وما يُعطيه عقلك، وأكثَرُ من هذا البسط في هذه المسألة ما يكون»[3].

قال [ابن عربي]:

«فالحقّ سبحانه يُقدّر الأشياء أزلًا، ولا يُقال: يوجدها أزلًا، فإنّه مُحال من وجهين: فإنّ كونه موجِدًا إنّما هو بأن يوجِد، ولا يوجِد ما هو موجود، وإنّما يوجِد ما لم يكن موصوفًا لنفسه بالوجود، وهو المعدوم. فمُحال أن يتّصف الموجود الذي كان معدومًا بأنّه موجود أزلًا، فإنّه موجود عن موجِد أوجده. والأزل: عبارة عن

---

(1) في (م) يقطع.
(2) في (س) جزءه.
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص388.

نفي الأولية عن الموصوف به. فمن المحال أن يكون العالم أزلي الوجود ووجوده مُستفاد من موجده وهو الله تعالى.

والوجه الآخر: من المحال الذي يُقال في العالم: إنّه موجود أزلًا، لأنّ معقول الأزل نفي الأولية. والحقّ هو الموصوف به، فيستحيل وصف وجود العالم بالأزل لأنّه راجع إلى قولك: العالم المُستفيد الوجود من الله غير مُستفيد الوجود من الله، لأنّ الأولية[1] قد انتفت عنه بكونه أزلًا. فيستحيل / على العالَم [32ب] أن يتّصف بهذا الوصف السلبي الذي هو الأزل، ولا يستحيل على الموصوف به -وهو الحقّ- أن يُقال: خَلَقَ الخلق أزلًا بمعنى قدّر، فإنّ التقدير راجع إلى العلم. وإنّما يستحيل إذا كان خلق بمعنى أوجد فإنّ الفعل لا يكون أزلًا، فقد ثبت لك التقدير في الأزل كما ثبت[2] التقدير في الزمان، وأنّ الزمان مُتوهّم لا وجود له. وكذا الأزل وصف سلبي لا وجود له، فإنّه ما هو عين الله وما ثمّ إلّا الله، وما هو أمر وجودي يكون غير الحقّ، ويكون الحقّ مظروفًا له، فيحصره من كونه ظرفًا كما يحصرنا ظرف الزمان على الوجه الذي ذكرناه فافهم»[3].

انتهى كلام الشيخ قُدّس سرّه بحروفه، وبنقله عُلم ما في ترجمة الأصل له. والله أعلم.

قال [الكازروني]: فإن قيل: يُحتمل أن يكون مُراد الشيخ نفي القدم الذاتي عن العالم وإثبات الحدوث[4] الذاتي له.

قلنا[5]: لمّا جوّز الخلق بمعنى التقدير العلمي ولم يجوّزه بمعنى الإيجاد زال ذلك الاحتمال؛ لأنّ وجود الأشياء في العلم معلول الذاتي[6]، لأنّه من

---

(1) في (هـ) الأزلية.
(2) في (هـ) ثبت لك.
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص388-389.
(4) ليست في (هـ).
(5) في (م) قلت. [أي: الكازروني].
(6) في (م) الذات.

لوازمه، فللأشياء في العلم الحدوث الذاتي، وعليه فلا يجوز "خَلَقَ" بمعنى "قدّر" أيضًا. وحاصل كلام الشيخ أنّ القديم لا يصير أثر الفاعل؛ لأنّ الفعل يقتضي كون المفعول معدومًا حتى يوجده الفاعل، والموجود يستحيل إيجاده؛ لأنّه لم يكن معدومًا قط ليوجده، فيلزم إيجاد الموجود وهو محال، لأنّه تحصيل الحاصل.

فإن قيل: إنّ احتياج الموجود الباقي إلى البقاء أمر معقول، ولا يلزم منه تحصيل الحاصل، فاستناد القديم الباقي مثله، فلا يلزم إحداث وجود، بل اللازم استمرار وجود مُستندًا إلى وجود آخر.

قلنا: الباقي الذي له أول يتصوّر تأثير الفاعل في إعطاء الوجود إيّاه ابتداءً، فاستناده في البقاء مُتصوّر بخلاف الموجود الذي لا أول له، فإنّه لا يُتصور فيه ابتداء التأثير. ومن تلك المواضع ما ذكر الشيخ قُدّس سرّه في عقيدة الخواص الذي ذكره في أول الفتوحات، وقد لا يوجد في بعض نسخ الفتوحات، وتُجعل رسالة مُستقلّة وتُسمّى: كتاب المعرفة[1]. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: وفيه أمور:

الأول: (إنّ حاصل جواب السؤال الأول أنّه لو كان مُراد الشيخ ما قلتم[2] لزم أن يكون وجود الأشياء في العلم معلولًا لا[3] لذات الحقّ تعالى عنده، واللازم باطل لكونه مُناقضًا لِمَا مرّ عنه أنّ الخلق في الأزل بمعنى التقدير في الأزل، دون الإيجاد فيه. ولأنّ القول بأنّ)[4] وجود الأشياء في العلم معلول الذات /مُخالف لمذهب الشيخ قُدّس سرّه، لأنّه لا يقول بالعلّية[5] والمعلولية في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله. [133]

(1) نَشر هذا الكتاب مُحققًا سعيد عبد الفتاح، باريس-دار المتنبي، بيروت-دار قابس، 1993. والكتاب كما سيأتي تأليف مُستقلّ، والواقع أنّ ثمّة شبهًا بين الموضوعين، إلّا أنّ مسائل كتاب المعرفة أكثر عددًا.

(2) في (هـ) ما قاله.

(3) "لا" ليست في (س).

(4) ما بين القوسين فقرة ليست في (ت). والذي فيه: الأول: إن قوله وجود الأشياء...

(5) إلى هنا فقط بقية النسخ، وباقي العبارة ورد فقط في (ت).

قال في الفتوحات في عقيدة الخواص: «من وجب له الكمال[1] الذاتي والغنى الذاتي لا يكون علة لشيء، لأنه يؤدي كونه علة توقفه على المعلول، والذات مُنزّهة عن التوقّف على شيء، فكونها علّة محال. لكن "الألوهية" قد تقبل الإضافات»[2]، هذا كلامه بلفظه. وذكر ذلك في مواضع من الفتوحات وغيره[3]، فإذا أراد [الكازروني] بيان مُراد الشيخ ينبغي أن يبينه على مشربه ومذهبه.

الثاني: قوله [أي الكازروني]: "وقد لا يوجد في بعض نسخ الفتوحات ويجعل رسالة مُستقلّة وتُسمّى: كتاب المعرفة"، يوهم أنّ كتاب المعرفة هو هذه العقيدة التي في أول الفتوحات بعينها، ولكنها قد تُفرد؛ وذلك سهو[4]، فإنّ كتاب المعرفة كتاب مُستقلّ. وإنّما التبس عليه[5]؛ لأنّ كلًّا منهما مُترجم مسألة كذا ومسألة كذا، وقد توافقا في مسائل من أول الكتاب، فظن أنّها هو[6].

الثالث: إنّه بنى على ذلك التوهّم[7]، فنقل عبارة واحدة ظنًّا منه أنّها شيء واحد، بل عبارة كل من الكتابين مغايرة للأخرى واتّفقا معنى، فالتي نقلها هي[8] عبارة كتاب المعرفة، وهي هذه:

«مسألة: ليس العالم مع الباري في وجوده، ولا بينهما بون مُقدّر، بل هو ارتباط مُمكن بواجب، ومخلوق بخالق، فهو في الدرجة الثانية من الوجود، والباري في الدرجة الأولى، وليس بينهما رتبة، مثاله: - ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: 60] - الحيز بين المُتجاورين للجوهرين ليس واحد منهما في درجة الآخر، ولا بينهما حيز، فيُمكن بهذه النسبة [أن] يكون الارتباط على التقريب، إذ العبارة

---

(1) في (س) الكمالات.
(2) الفتوحات المكية، ج1، ص42.
(3) في (هـ) وبقية النسخ: وغيرها، وتنتهي الفقرة هُنا. أما جملة "فإذا أراد بيان مراد الشيخ ينبغي أن يبينه على مشربه ومذهبه"، فهي فقط في (ت).
(4) بدلًا من "وذلك سهو" ورد في بقية النسخ: "وليس كذلك". وما أثبتناه من (ت).
(5) بدلًا من "التبس عليه" ورد في بقية النسخ: "عدهما واحدًا". وما أثبتناه من (ت).
(6) عبارة "فظن أنها هو" وردت في (ت) فقط. ويبدو من هذه الاختلافات أن النسّاخ اللاحقين قد خففوا من حدة كلمات البَرْزَنْجي التي ينتقد فيها الكازروني.
(7) في (هـ) العد.
(8) في (هـ) فنقل عبارة واحدة وهي عبارة كتاب المعرفة. وفي (ت) هو عبارة.

لا تسع أكثر من هذا في هذه المسألة. وهذا مذهب ثالث لاح بين القدماء، يعني الفلاسفة، والأشاعرة، يعني المُتكلّمين. فانتفى عن العالم القِدَم، ولا يقول به القدماء. وانتفى التقدير الوهمي الذي تُقدّره الأشاعرة بين الحق والخلق، وثبت الحدوث والافتقار. وثبت العدم للخلق في وجود الباري تعالى»، هذه عبارة [كتاب] المعرفة[1].

وأمّا عبارة الفتوحات فهي هذه:

«مسألة: ارتباط العالم بالله ارتباط مُمكن بواجب، /ومصنوع بصانع. فليس [11ب]
للعالم في الأزل مرتبة وجودية، فإنّها مرتبة الواجب بالذات، فهو الله ولا شيء معه، سواء كان العالم موجودًا أو معدومًا. فمن توهّم بين الله والعالم بونًا يُقدّر تَقَدُّمُ[2] وجود المُمكن فيه وتأخّره، فهو توهّم باطل لا حقيقة له. فلهذا نزعنا في الدلالة على حدوث العالم خلاف ما نزعت إليه الأشاعرة. وقد ذكرناه في هذا التعليق»[3]، هذا لفظه. والله أعلم.

قال [الكازروني]: ثمّ قال [ابن عربي]:

«وليس بين الباري تعالى وبين العالم بُعد مُقدّر[4]»، يعني قول[5] جماعة من المُتكلّمين: إنّ قبل خلق العالم امتدادًا زمانيًا موهومًا مُقدّرًا غير مُتناه من جهة[6] الأزل، وينتهي[7] طرفه الآخر إلى أول خلق العالم، وهذا التصور فعل الوهم؛ لأنّ هذا الامتداد إن كان موجودًا في الخارج فهو من جُملة العالم، فإن كان قديمًا كان خلاف المفروض، لأنّ الفرض أنّ جميع العالم -يعني أنّ العالم

---

(1) لم نعثر على هذا النص في كتاب المعرفة. وهو أقرب إلى نص الفتوحات الوارد في ج1، ص262، الأسطر العشرة الأولى.

(2) في (م) بقدم.

(3) الفتوحات المكية، ج1، ص45.

(4) في (س)، (هـ) يقول.

(5) وهو إشارة إلى الاقتباس السابق من كتاب المعرفة.

(6) في (هـ) وجه.

(7) في (س) منتهي، = متنهٍ.

بجميع أجزائه- حادث. و"كان الله ولا شيء غيره"، وإن كان موهومًا صرفًا ومقدّرًا محضًا فذلك معدوم مُطلق. فليس بين الحق والعالم امتداد لا يكون من العالم، مع أنّ العالم لم يكن ثمّ كان. ولما لم يكن تصور هذا المعنى خاليًا عن إشكال ما، صوّر المِثال المُتقدّم وهو تجاور الحيزين».

ومنها أنّه قال في آخر الباب الثاني من الفتوحات المكية: «أعطت الحقائق لمن وقف عليها أنّ وجود الحق لا يتقيّد بوجود العالم، لا بالقبلية ولا بالبعدية ولا المعية، لأن التقدم الزماني والمكاني في حقّه تعالى محال»[1]. وقال بعده بأسطر:

«وإذا انتفى الزمان عن وجود الحقّ، وعن أول وجود العالم، فقد وُجد العالم في غير زمان، فلا نقول من جهة الحقائق: "إنّ الله قَبْلَ العالم، لما ثبت أنّ القَبْلية من صفات الزمان". ولا نقول: "إنّ العالم بعْد وجود الحقّ، إذ لا بعْدية". ولا نقول: "إنّ العالم مع وجود الحقّ، لأنّه تعالى موجد ومُخترع وفاعل للعالم، ولم يكن العالم شيئًا". فلا يُقال إلّا أنّ الحقّ موجود بذاته، والعالم موجود به.

فإن قال مُتوهّم: متى كان وجود العالم من وجود الحقّ؟

[134] فالجواب: إنّ لفظ "متى" سؤال عن الزمان، والزمان من / العالم، وهو مخلوق من الله تعالى، فهو سؤال باطل. فانظر كيف تسأل. فلم يبق إلّا وجود صرف، خالص من العدم، وهو وجود الحقّ تعالى. ووجود من العدم وهو وجود العالم. وليس بين الوجودين بينيّة، ولا امتداد، إلّا توهّم مُقدّر يُحيله العلم. ولا يُبقي[2] منه شيئًا»[3]. هذا معنى كلامه.

[مطلب عظيم في التنزيه][4]

قلت [البَرْزَنْجي]: ذكر الشيخ قُدّس سرّه في آخر[5] الباب المذكور كلامًا

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص90.
(2) في الفتوحات: يبقى.
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص90. وهو ملخص.
(4) العنوان من هامش (ت).
(5) في (م) أواخر.

نفيًا لا غِنى عن نقله، فإنّه يُلقم الطاعنين فيه الحجر، ويُظهر من نقائصهم العُجَرَ والبُجَرَ[1]. قال رحمه الله:

«اعلم أيّها الولي الحميم أنّ المُحقّق الواقف العارف بما تقتضيه[2] الحضرة الإلهية من التنزيه والتقديس ونفي المُماثلة والتشبيه، لا تحجبه ما نطقت به الآيات والأخبار في حقّ الحقّ تعالى من أدوات التشبيه[3] بالزمان والجهة والمكان (. . .)[4]. وقد تقرّر بالبرهان العقلي خلقه الأزمان والأمكنة والجهات والألفاظ والحروف والأدوات والمُتكلّم بها والمخاطبين من المحدثات، كل ذلك خلق الله تعالى. فيعرف المُحقّق قطعًا أنّها مصروفة إلى غير الوجه [الذي يُعطيك التشبيه والتمثيل. . .][5]. فقد تقرّر عند جميع المُحقّقين الذين سلموا الخبر لقائله ولم ينظروا ولا شبّهوا ولا عطّلوا، والمُحقّقين الذين بحثوا واجتهدوا ونظروا على طبقاتهم أيضًا، والمُحقّقين الذين كُوشفوا وعاينوا، والمُحقّقين الذي خُوطبوا وأُلهموا، أنّ الحقّ تعالى لا يدخل عليه تلك الأدوات المُقيّدة بالتحديد والتشبيه على حدّ ما تعقله في المُحدثات، ولكن تدخل عليه[6] بما فيها من معنى التنزيه والتقديس (ونفي التشبيه والتجسيم)[7]، على اختلاف طبقات العلماء والمُحقّقين في ذلك، لما فيه وتقتضيه ذاته من التنزيه (ونفي التعطيل والتشبيه)[8]. وإذا تقرر هذا فقد تبيّن أنّها أدوات[9] التوصيل إلى أفهام المخاطبين، فكلّ عالِم على حسب فهمه فيها وقوة نفوذه وبصيرته. فعقيدة التكليف هينة الخطب، فُطر العالم

---

(1) في (م) البحر والبجر.
(2) في (س) يقتضي.
(3) في الفتوحات بدلًا من كلمة التشبيه وردت كلمة: "التقييد".
(4) في الفتوحات زيادة بمقدار أربعة أسطر.
(5) في الفتوحات زيادة بمقدار صفحة لم يوردها الكاتب، وأثبتنا نقط تكملة الجُملة ليتم المعنى.
(6) في (م) عليهم.
(7) عبارة "ونفي التشبيه والتجسيم" ليست في الفتوحات.
(8) عبارة "ونفي التعطيل والتشبيه" ليست في الفتوحات.
(9) في (م) ذوات.

عليها، ولو بقيت المُشبّهة مع ما فُطرت عليه ما شَبّهت[1] ولا كفرت ولا جسّمت. وإن كان ما أرادوا[2] التجسيم، وإنّما قصدوا إثبات الوجود، ولكن لقصور أفهامهم ما ثبت لهم إلّا بهذا التخيّل، فلهم النجاة.

[٥٣ب] وإذ قد ثبت عند المُحقّقين، مع تفاضل رتبهم / في درج التحقيق، فلنقل: إنّ الحقائق أعطت لمن وقف عليها أن لا يتقيّد وجود الحق مع وجود العالم بقبلية ولا معيّة ولا بعدية زمانية. فإن التقدّم الزماني والمكاني في حقّ الله تعالى[3] تَرْمي[4] به الحقائق في وجه القائل به على التحديد، اللّهم إلّا إن قال به من باب التوصيل، كما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم، ونطق به الكتاب، إذ ليس كلّ واحد يقوى على كشف هذه الحقائق. فلم يبقَ لنا[5] إلّا أن نقول: إنّ الحقّ تعالى موجود بذاته لذاته، مُطلق الوجود، غير مُقيّد بغيره ولا معلول لشيء ولا علّة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك القدّوس الذي لم يزل. وإن العالم موجود بالله تعالى لا بنفسه ولا لنفسه، مُقيّد الوجود بوجود الحقّ في ذاته. فلا يصحّ وجود العالم البتة إلّا بوجود الحقّ. وإذا انتفى الزمان عن وجود الحقّ، وعن وجود مبدأ العالم، فقد وجد العالم في غير زمان. فلا نقول من جهة ما هو الأمر عليه: إنّ الله موجود قبل العالم، إذ قد ثبت أنّ القَبْلية من صيغ[6] الزمان، ولا زمان، ولا أنّ العالم موجود بعْد وجود الحقّ، إذ لا بعْدية؛ ولا مع وجود الحقّ، فإنّ الحقّ هو الذي أوجده، وهو فاعله ومُخترعه ولم يكن شيئًا، ولكن كما قلنا: الحقّ موجود بذاته، والعالَم موجود به.

فإن سأل ذو وهم: متى كان وجود العالم من وجود الحق؟ قلنا: سؤال

(1) "ما شبّهت" ليست في الفتوحات.
(2) في (س) أرادوا إلى.
(3) "مع وجود العالم بقبلية ولا معيّة ولا بعدية زمانية، فإنّ التقدم الزماني والمكاني في حقّ الله تعالى" هذه الجُملة ليست في (س).
(4) في (س) ترعى.
(5) في (س) كذا.
(6) في (م) صنع.

"متى" زماني، والزمان من عالم النِّسب، وهو مخلوق لله تعالى، لأنّ عالم الغيب[1] له خلق التقدير لا خلق الإيجاد. فهذا سؤال باطل، فانظر كيف تسأل. فإيّاك أن تحجبك أدوات التوصيل عن تحقيق هذه المعاني في نفسك وتحصيلها. فلم يبقَ إلّا وجود صرف خالص لا عن عدم، وهو وجود الحقّ تعالى. ووجود عن عدم عين الموجود[2] نفسه، وهو وجود العالم، ولا بينيّة بين الوجودين، ولا امتداد إلّا التوهم المُقدّر الذي يُحيله العلم ولا يُبقي[3] منه شيئًا، ولكن وجود مُطلق مُعيّن[4] ومُقيّد، وجود فاعل ووجود مُنفعل، هكذا أعطت الحقائق والسلام»[5].

انتهى كلام الشيخ بلفظه، وبنقله[6] عُلم ما في الأصل [الجانب الغربي] من المُخالفة، فإمّا أن يكون نسخته غلطًا أو أنّه زاد ونقص / فوقع في الغلط، والله أعلم[7]. [135]

قال [الكازروني]: وفي الباب الرابع والعشرين، والسادس والعشرين، والواحد والأربعين من الفتوحات المكية صرّح تصريحات بحدوث العالم ونفي قِدَمه[8]، لو أوردناها طالت الرسالة. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: قال في الباب الرابع والعشرين:

«ولمّا كان وجود العالم مُرتبطًا بوجود الحقّ فعلًا، وصلاحية لهذا كان اسم المالك[9] لله تعالى أزلًا، وإن كان عين العالم معدومًا في العين، أي:

---

(1) في الفتوحات: عالم النسب.
(2) في (س) الوجود.
(3) في الفتوحات: لا يبقى.
(4) كلمة (معين) ليست في نص الفتوحات.
(5) الفتوحات المكية، من آخر الصفحة 88 حتى الصفحة 90، مع ما ذكرنا من بعض الفقرات التي أهملها النص.
(6) في (س) وبنظمه.
(7) في بقية النسخ: "علم ما في الأصل من المُخالفة، فلعله كان في نسخته غلط، والله أعلم".
(8) في (س) قدمها.
(9) في الفتوحات المكية: الملك.

أزلًا[1]، لكن معقوليته موجودة مُرتبطة باسم المالك. فهو مملوك لله تعالى وجودًا وتقديرًا، قوة وفعلًا، فإن فهمت[2]، وإلّا فافهم»[3].- انتهى.

قال في الباب السادس والعشرين:

«فإنّ المُمكن مُرتبط بواجب الوجود في وجوده وعلمه، ارتباط افتقار إليه في وجوده، فإن أوجده لم يزل في إمكانه، وإن أعلمه[4] لم يزل عن إمكانه. فكما لم يدخل على المُمكن في وجود عينه بعد أن كان معدومًا صفة تُزيله عن إمكانه، كذلك لم يدخل على الخالق الواجب الوجود في إيجاده[5] العالَم وصف يزيله عن وجوب وجوده لنفسه. فلا يُعقل [الحق][6] إلّا هكذا، ولا يُعقل المُمكن إلّا هكذا. فإن فهمت علمت معنى الحدوث ومعنى القِدَم، فقُل بعد ذلك ما شئت»[7].- انتهى.

قال في الباب الواحد والأربعين:

«ومن هذه المسألة تبيّن لك قِدَم الحقّ وحدوث الخلق، لكن على غير الوجه الذي يعقله أهل الكلام، وعلى غير الوجه الذي يعقله الحكماء باللّقب[8] [لا بالحقيقة][9] (يعني الفلاسفة)[10]، فإنّ الحكماء على الحقيقة هم أهل الله:

(1) "أي: أزلًا" ليست في الفتوحات، وإنّما هي توضيح من الكاتب.
(2) في (س) فإن فهمت فهو.
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص183.
(4) في الفتوحات: علمه. وفي (ت) إعدامه.
(5) في (م) إيجاد.
(6) من الفتوحات المكية.
(7) الفتوحات المكية، ج1، ص189. وفي (س، ق 46أ) حاشية مفادها: "يقول الفقير مُستمدًا من أنفاس الشيخ: وكما لم يزل الحقّ موجودًا بالذات قبل وجود العالم وبعده، كذلك لم يزل العالم معدومًا بالذات قبل وجوده وبعده، لأنّه بالغير. ومعنى قولنا: معدومًا بالذات، أنّ ذاته لا تقتضي وجوده كما في الواجب بالذات جلّ اسمه، لا أنّها تقتضي عدمه كالمُمتنع بالذات، وإلّا ما قبل الوجود من غيره".
(8) ورد في الهامش العلوي من (س، ق 47أ) فوق كلمة "باللقب" حاشية مفادها: "الباء مُتعلق بالحكماء".
(9) من الفتوحات المكية.
(10) "يعني الفلاسفة" ليست في الفتوحات المكية.

الرسل والأنبياء والأولياء، إلّا أنّ الحكماء باللقب أقرب إلى العلم من غيرهم»[1].- انتهى.

وقد ظهر أنّه لم يكن يحصل تطويل بنقل هذه المواضع الثلاثة، إلّا أن يُريد أنّ استيفاء كل ما في الفتوحات يطول، فله وجه حينئذ. والله أعلم.

قال [الكازروني]: ولما تحقّق أن الشيخ قُدّس سرّه غير قائل بقِدَم العالم، بل إنّه قائل بحدوثه، وأنّ هذه العبارة التي وقعت في الفصوص في فصّ آدم قد شرحتها العبارة التي في فصّ موسى عليه السلام كما مرّ سابقًا، عُلم أنّ شرّاح الفصوص قد غلطوا في فهمها، ولم يفهموا مُراد الشيخ، /فأوقعوا الشيخ في الألسنة، ولله الأمر من قبل ومن بعد. [35ب]

ومعنى كلام الشيخ: «إنّ الإنسان نَشْءٌ دائم أبدي» أنّه مُخلّد في الآخرة في الجنان، وهذا المعنى ظاهر. والقيصري لمّا كان قائلًا بقِدَم الأرواح حمل في شرح الفصوص هذا الكلام على أنّ ما ثبت قِدَمه كان أبديًا واستحال عدمه، وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة التامة. وإذ قد علمت أن مذهب الشيخ حدوث جميع أجزاء العالم ومنه الأرواح، ظهر أنّ أزلية الإنسان بالوجود العلمي كما مرّ، دون الخارجي، فلا يكون أبديته إلّا في دار الخلود لا في الدنيا. وهذا معنى كلامه.

[حدوث العالم عند ابن عربي- شرح الكوراني]

قلت [البَرْزَنْجي]: ولمّا كانت هذه المسألة من أمهات المسائل الدينية الاعتقادية، وقد نُسب فيها الشيخ قُدّس سرّه إلى ما هو بريء منه، فلا بدّ من بيان المقام بيانًا شافيًا. فإنّ هَهُنا مَنَاخَ رِكابِ الفضلاء ومحطّ رحال العلماء. وهَهُنا تُسكب العبرات، وتتميّز العقول من الأوهام والخطرات:

إذا كَانَ دَمْعُ العَيْن يَجْري صَبَابةً   على غَيْرِ لَيْلَى فَهوَ دَمْعٌ مُضَيَّعُ

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص240.

وأحسَنُ ما كُشِفَت هذه الغياهب وأظهرت[1] الغرائب والعجائب بلسان شيخنا العلامة المفيد، الفهامة المجيد، أعجوبة الزمان، نادرة الدهر والأوان، برهان الدّين إبراهيم[2] بن حسن بن شهاب الدّين الكوراني الشهرزوري الشهراني ثمّ المدني، أجلّ خُلفاء المرحوم القطب شيخنا صفي الدين أحمد بن محمد المدني[3] رحمه الله تعالى[4]، فإنّه حرّر المقام في كتابه المُسمّى: **المسلك المختار في معرفة الصادر الأول وإحداث العالم بالاختيار**، فلننقل كلامه بلفظه:

قال أبقاه الله تعالى بعد أن[5] ساق جُملة من نصوص الشيخ قُدّس سرّه ما نصّه:

"وصل: قد تضمّن ما نقلناه من نصوص الشيخ قُدّس سرّه التصريح بحدوث العالم في غير ما موضع، منها قوله: "إن المُمكن يستحيل عليه الوجود أزلًا فلم يبقَ إلّا أن يكون أزلي العدم". ومنها قوله: "والعالم مُحدث، والله كان ولا شيء معه". وأنّه أمْر ثابت بالشرع والكشف: أمّا الشرع فأقرب ما يُستدل به هذا الحديث المذكور آنفًا، أعني: ((كان الله / [136] ولا شيء معه))، وهو رواية غير البخاري. وأما رواية البخاري في كتاب "بدء الخلق" من صحيحه فبلفظ: ((كان الله ولم يكن شيء غيره)). ورواية الإسماعيلي في مسنده الصحيح الذي هو مُستخرجه على صحيح البخاري: ((كان الله قبل كلّ شيء))، والمآل في الكلّ واحد. وأمّا الكشف فلِما مرّ من قول الشيخ قُدّس سرّه: "ومن لم يكن له هذا الإدراك فقد حُرم العلم

---

(1) في (هـ) زيادة "هذه الغرائب".
(2) ليست في (هـ).
(3) توجد في (س) حاشية تُترجم للشيخ محمد المدني القُشَاشي مفادها: "قوله: صفي الدّين، هو القُشَاشي صاحب منظومة التوحيد المُسمّاة: "قصد السبيل" التي شرحها الشيخ إبراهيم المذكور. والقشاشي تلميذ الشيخ أحمد الخامي الشناوي، قدّس الله أسرارهم جميعًا، ونفعنا بهم، آمين. وهذا الخامي قُدّس سرّه هو صاحب الإقليد الفريد في تجريد التوحيد، وشرحه شيخنا النابلسي".
(4) ليست في (س)، (م).
(5) حاشية في (س، ق 47أ) مفادها: "قف على أنّ معرفة الصادر الأول تأليفًا". وأيضًا: "قف على أن كان الله ولا شيء معه...".

والمعرفة التي أعطاها الكشف والشهود»[1]. ومعنى كون العالم مُحدثًا أنّه كان بعد أن لم يكن، بعْدية زمانية متوهمة، أي: بَعْدية لا يُجامع البَعْد معها القَبْل، بل يتأخّر عنه لا في زمان مُحقّق كتأخّر اليوم عن أمس.

فإن قلتَ: الزمان من الأشياء المُمكنة، فإن كان عدمه مُتقدّمًا على وجوده تقدّمًا زمانيًا لزم أن يكون موجودًا حال عدمه، وهو محال.
قلتُ [الكوراني]: لا يلزم من ذلك إذا كان عدم الزمان المُحقّق، الذي هو مقدار حركة الفلك، مُتقدّمًا على وجوده في زمان مُحقّق، وأمّا إذا كان في زمان موهوم فلا. والزمان هُنا وهمي، أي: كما مرّ تحقيقه عن الشيخ قُدّس سرّه، والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم في صحيح البخاري: ((كان الله ولم يكن شيء غيره))، فإن الزمان المدلول عليه بـ "كان" هُنا توهّمي، وإلّا لكان آخر الحديث مُناقضًا لأوله، لأنّ "الزمان" المُحقّق شيء. مع أنّه "مقدار الحركة" المُستلزم للمُتحرّك الذي هو الفلك، المُستلزم للعقل الأول الذي هو علّته عندهم، وهذه كلها أشياء مُغايرة لله تعالى. وقد دلّ الحديث على نفي الغير أزلًا مُطلقًا، فلو كان الزمان غير وهمي لزم أن لا يصح نفي الغير مطلقًا أزلًا لوجود هذه الأشياء المُغايرة، لكن اللازم باطل بنصّ من لا ﴿يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]، والوحي محال عليه التناقض والخطأ، فالملزوم مثله. فالزمان المدلول عليه بـ "كان" توهّمي، لا يُنافي نفي الغير مُطلقًا أزلًا»[2].

أقول [البَرْزَنْجي]: قال الشيخ [ابن عربي] في جواب السؤال الثالث والعشرين من سؤالات الحكيم الترمذي:

«اعلم أنّ لفظة "كان" تُعطي التقييد الزماني، وليس المُراد به [ذلك التقييد]، وإنّما المُراد الكون الذي هو الوجود. فتحقيق "كان"[3] أنّه حرف وجودي لا فعل

(1) الفتوحات المكية، ج3، ص255.
(2) إبراهيم بن حسن الكوراني، المسلك المختار في معرفة الصادر الأول وإحداث العالم بالاختيار، مخطوط رشيد أفندي 1996 Reshid efendi 996، ق 48أ-48ب.
(3) "كان" ليست في (ت).

[13ب] يطلب الزمان، ومنه ﴿... وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 96]، وغير ذلك / ممّا اقترنت به لفظ "كان". ولهذا سماها بعض النحاة[1] هي وأخواتها حروفًا[2] تعمل عمل الأفعال، وهي عند سيبويه "حرف وجودي". وهذا هو الذي تعقله العرب. فمعنى ذلك: الله موجود ولا شيء معه، أي: ما ثَمّ مَنْ وجوده لذاته غير الحقّ تعالى. والمُمكن واجب الوجود به تعالى»[3].

لكن قال في الباب التاسع والخمسين[4]:

«إنّ نسبة الأزل إلى الله، نسبة الزمان إلينا. ونسبة الأزل وصف[5] سلبي لا عين له، فلا يكون عن هذه الحقيقة وجود. فيكون الزمان للمُمكن نسبة مُتوهّمة الوجود، لا موجودة. لأن كل شيء تفرضه يصح عنه السؤال بمتى، و"متى" سؤال عن زمان، فلا بد أن يكون [أمرًا] مُتوهّمًا لا موجودًا، ولهذا أطلقه الحقّ على نفسه في قوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: 40]، [الفتح: 26]، و﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: 4]. وفي السُّنّة تقرير قول السائل: "أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟" فعرفنا أنّ هذه الصيغة ما تحتها أمر وجودي»[6].

انتهى كلام الشيخ قُدّس سرّه. وقد يُفهم[7] منه أن "كان" تدل على الزمان المُتوهّم، ولعله على قول من يجعله فعلًا لا حرفًا[8].

---

(1) "بعض النحاة" ليست في (ت).

(2) في (س) حروف. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ مقابلة". وفي العديد من الأوراق اقتطع جزء من كلمة "بلغ" خلال التصوير. وعلى الرغم من ورود كلمة "بلغ" أكثر من عشرين مرة على مُختلف أوراق المخطوط، هُناك مواضع أخرى اقتطعت خلال التصوير غالبًا. وكذلك العديد من البلاغات توثّق النسخة المخطوطة (ت) المُعتمدة في تحقيقنا هذا والتي تمتاز بأنها قوبلت على الأصل على يد المؤلف.

(3) الفتوحات المكية، ج2، ص56. مع بعض الاختصار.

(4) في (هـ) كتب: الباب 59.

(5) ليست في (هـ). وفي الفتوحات: نعت.

(6) الفتوحات المكية، ج1، ص291.

(7) في (م) تفهم.

(8) في (ت) وردت عبارة "انتهى كلام الشيخ"، هُنا. وفي (هـ) ترد بعد "أمر وجودي": انتهى كلام الشيخ قُدّس سرّه. وهذا ما أثبتناه لتوافقه مع الفتوحات.

ولنرجع إلى كلام شيخنا [الكوراني]، قال سلّمه الله تعالى:

"وإذا صح نفي الغير مُطلقًا أزلًا، كان الزمان المُحقق حادثًا بالمعنى المذكور أنّ عدمه مُتقدّم على وجوده لا في زمان مُحقّق، تقدمًا يستحيل معه اجتماع المُتقدّم والمُتأخر بلا لزوم محذور. ويلزم من حدوثه بهذا المعنى حدوث الحركة والمُتحرّك، و"العقل الأول" أيضًا بهذا المعنى، لأن الكل أغيار. قال: ولا يلزم من القول بحدوث العالم حدوثًا زمانيًّا -بالمعنى المذكور- تعطيل الجود[1] الإلهي كما يزعمه القائلون بقِدَم العالم، لأنِ الجود[2]، عرّفوه بأنّه: "إفادة ما ينبغي لمن ينبغي، لا لعوض ولا لغرض".

وقد تبيّن أنّ العالم مُحدث بالنصّ الصحيح والكشف الصريح المؤيد بالشرع المعصوم عن الخطأ. وهو عين الدليل على أنّ إفادة الوجود للعالم فيما لا يزال، هو الجود، الذي هو: إفادة ما ينبغي لمن ينبغي لموافقة[3] الحكمة، من حيث إنّ الإفاضة بحسب الاستعداد لا[4] الإيجاد في الأزل. لأنّ العالَم لو كان مُستعدًا في الأزل لإفاضة الجود لأفاده الحق الوجود بجوده، لأنّه تعالى جواد بالاتفاق. لكنّه لم يوجده في الأزل شرعًا وكشفًا. فلم يكن مُستعدًّا / للوجود في الأزل، وكلّما كان كذلك لا يصحّ أن يكون [137] الإيجاد في الأزل جودًا، لأنّ إفاضة الجود على غير المُستعدّ لا يوافق[5] الحكمة. فلا يصدق عليه أنّه إفاضة ما ينبغي لمن ينبغي، بل الجود هو الإيجاد فيما لا يزال، لأنّه الموافق لحكمة الحكيم ذي الجلال. فانقلب التعطيل عليهم، وبالله التوفيق الكبير المُتعال"[6].

(1) في (م) الوجود.
(2) في (م) الوجود.
(3) في (م)، (هـ) لموافقته.
(4) في (م) إلى.
(5) في (م) توافق.
(6) الكوراني، المسلك المختار، ق 48ب-49أ.

ثم ذكر كلام الفلاسفة وقولهم بقِدَم العالم الزماني وحدوثه الذاتي، ثم ردّه وأطال في الردّ عليهم بما لا مزيد عليه، فليراجعه من علت همته [في رسالة المسلك المختار للكوراني].

ثم قال [الكوراني]:

"توجيه: إن أراد الحكماء بالمعية التي لا تنافي البَعْدية الذاتية- عندهم المعية بمعنى التبعية-، أي: إنّ وجود المعلول الأول تابع لوجود العلّة حاصل بعده بلا بون وامتداد زماني بينهما[1]، كما قال أهل التفسير في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: 6] إنّ معنى اصطحاب العسر واليسر، أنّ العسر مردوف باليسر لا محالة متبوع له". - انتهى. بقرينة أنّ ابن سينا قال في الفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء ما لفظه:

"ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم وجوده وتبع لوجوده"[2].- انتهى.

كانت البعدية الذاتية عندهم كالبعدية الزمانية عند المُتكلّمين، أي فإنّهم قالوا: العالم -وهو ما سوى الله تعالى وصفاته من الجواهر والأعراض- حادث، أي: كائن بعد أن لم يكن، بعْدية حقيقية، وهي التي لا يُجامع القَبْل فيها البَعْد، وهذا هو المراد بالحدوث الزماني، ولهذا يقولون: العالم حادث، أي: كائن بعد أن لم يكن، بعدية زمانية بالمعنى المذكور.

وذلك لأنّ المعلول الأول إذا كانت معيّته للأول تعالى بمعنى التبعية كان وجوده بعد وجود الواجب تعالى بعدية لا يُجامع فيها القبل البعد، والبعدية بهذا المعنى بعدية زمانية في الحقيقة عند الحكماء، لكن الزمان هُنا وهمي محض، وليس "بالزمان" الذي هو مقدار حركة الفلك. فإنّ "الزمان الذي هو مقدار الحركة" له راسم موجود في الخارج عندهم، وهو الآن السيال المُنطبق على الحركة التوسطية، الراسم بالخيال امتدادًا باستقراره وعدم استمراره. وابن سينا لم يذكر في مُقابلة البعدية الذاتية إلّا البعدية الزمانية

(1) ليست في (ت).

(2) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960، ج1، ص403. وفي (س) لزوم موجده.

التي يكون / فيها وجود المعلول مسبوقًا بوجود زمان هو مقدار حركة الفلك، لا مُطلق الزمان الشامل لمقدار الحركة وللوهم المحض. [37ب]

ومعلوم أنّه لا يلزم من كون المعلول الأول فوق الزمان بمعنى مقدار الحركة أن لا يكون بعد الواجب بعدية زمانية بالزمان الوهمي، يوضّحه أنّ "العقل الثاني" والفلك الأول معلولان للعقل الأول، فهما موجودان بإيجاده، ولا إيجاد إلّا بعد الوجود. فليسا مع العقل الأول ومُقارنين له في الوجود، وإلا لكانا[1] صادرين معه من الواجب تعالى بلا واسطة، أو موجودين بإيجاده [أي: العقل الأول] قبل وجوده، وكلّ منهما محال عندهم، فهما معه بمعنى التبعية لما مرّ أنّهما معلولان له. فلا بدّ أن يكونا مُتأخرين عنه بالبعدية الذاتية بالمعنى المُراد للمُتكلّمين، أعني التي لا يُجامع فيها القَبْلُ البَعدَ، وهي بهذا المعنى هي البعدية الزمانية عند المُتكلّمين.

وحيث لا زمان حقيقيًّا[2] قبل الفلك الأول والعقلين، فهو زمان وهمي محض، وهو الذي يقول به المُتكلّمون، فيصير النزاع لفظيًّا. فالمعلول الأول حادث، أي: كائن بعد أن لم يكن، بَعْديّة حقيقية لا يجامع فيها القَبل البَعد، سواء سميناها بَعدية ذاتية أو زمانية، مُرادًا بالزمان فيها الزمان الموهوم، وإن كان قبل الزمان بمعنى مِقدار حركة الفلك، وبالله التوفيق الحي القيوم"[3]. -انتهى[4].

[الله تعالى فاعل بالاختيار]

ولما كان قول الشيخ[5] قُدّس سرّه في اعتقاد أهل الاختصاص: "مسألة: أقول بالحُكم الإرادي لكنّي لا أقول بالاختيار[6]، فإنّ الخطاب بالاختيار الوارد

(1) في (س) لكان.
(2) في (م) حقيقة.
(3) الكوراني، المسلك المختار، ق 54أ-54ب.
(4) ليست في (س).
(5) في هامش (س) زيادة فوق كلمة: "الشيخ" مفادها: "... في أول الفتوحات".
(6) في (هـ) الاختياري.

إنّما ورد من حيث النظر إلى المُمكن مُعَرّىً من علّته وسببه»[1].- انتهى، موهمًا للقول بالوجوب[2] الذاتي، وصار سببًا للطعن فيه، ولم يذكره الأصل ولم يتعرّض لجوابه؛ ناسب أن نذكر الجواب عن ذلك.

فنقول [البَرْزَنْجي] قال شيخنا المذكور [الكوراني] في كتابه المزبور بعدما نقل جُملة من تصريفات الشيخ بأنّ الله فاعل بالاختيار (ما نصه[3]:

"وصل، قد تضمّن ما نقلناه عن الشيخ قُدّس سرّه أنّه قائل بأن الله تعالى فاعل بالاختيار)[4] لا علّة موجبة بالذات للمعلول. فإن قلت: فما وجه قوله في المُقدّمة: «مسألة: أقول بالحكم الإرادي ولا أقول بالاختيار / [illegible] إلخ...»؟ قلت [الكوراني]: وجهه أنّ الاختيار في اللّغة هو الانتقاء والاصطفاء للشيء على غيره، وبهذا المعنى أطلق في القرآن، في نحو قوله تعالى ﴿وَلَقَدِ ٱخْتَرْنَٰهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الدخان: 32] ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: 68]. ومُقتضى الاختيار بهذا المعنى: ترجيح ذلك المُختار وتقديمه على غيره، والترجيح فرع الاحتمال. ولا شكّ أنّ المُمكن من حيث هو مُعَرّىً عن علّته وسببه، أي: بالنظر إلى إمكانه الذاتي مُجرّدًا عن علّته وسببه المرجّح لوجوده على عدمه، قابل للطرفين من الوجود والعدم. وكلّ ما كان كذلك صحّ الترجيح، فصحّ الاختيار بهذا المعنى. وأمّا بالنظر إليه غير مُعَرّىً عن علّته وسببه، بل مأخوذًا معها، أي: بالنظر إليه من حيث سبق العلم بالوقوع أو اللاوقوع، فهو إمّا واجب الوقوع أو مُمتنع الوقوع، ولا احتمال بعد الوجوب أو الامتناع، فلا ترجيح للمُحتمل. فلا اختيار بمعنى الترجيح لأحد المُحتملين، مع بقاء الترجيح بالنظر إلى الإمكان الذاتي فإنّه لا يُفارقه.

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص41.

(2) في (س) بالوجوب وبالإيجاب كتبتا بشكل متداخل، وكأنه كتب إحداهما وصححها للأخرى، وفي الهامش كتب: بالإيجاب (ن) أي نسخة أخرى (س، ق49أ).

(3) من هنا حتى نهاية جواب الاعتراض الثاني، وهو حوالي عشر صفحات، مقتبس من المسلك المختار للكوراني، ق 57أ-62أ.

(4) ما بين قوسين ليس في (س).

قال الشيخ [ابن عربي] قُدّس سرّه في الباب الثامن والسبعين ومئة: «خلاف المعلوم وقوعه محال، والأمر وإن كان مُمكنًا بالنظر إليه، فليس بمُمكن بالنظر إلى علم الله فيه، لوقوع أحد الإمكانين، وأحدية المشيئة فيه، ما تعلقت المشيئة الإلهية بكونه فلا بدّ من كونه. وما لا بدّ من وقوعه لا يتّصف بالإمكان بالنظر إلى هذه الحقيقة[1]»[2]. - انتهى.

وقال في الباب السابع والأربعين وثلاثمئة: إنّ الأشياء لما كان[3] «الإمكان لا يُفارقها طرفة عين، ولا يصح خروجها منه، لم يزل المرجِّح معها، لأنّه لا بدّ أن يتّصف بأحد المُمكنين من وجود وعدم»[4].- انتهى. يوضحه قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ۝ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ [إبراهيم: 19-20]، أي: بمُمتنع، ولا ينتفي الامتناع إلّا عند إمكان الإذهاب والإتيان بخلق جديد، لكنهما لم يقعا، بل الواقع الترجيح للوجود إلى الأجل المُسمّى مع النصّ على أنّ الإمكان ما فارقه. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا ٱلنَّاسُ وَيَأْتِ بِـَٔاخَرِينَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا﴾ [النساء: 133]، فإنّ المقدورية فرع الإمكان، مع أنّ الواقع ترجيح الإبقاء.

وقال / الشيخ قُدّس سرّه في الحضرة الربانية من الباب الثامن والخمسين وخمسمئة: «وأما النظر في مصالح المُمكنات الذي لهذه الحضرة، فاعلم أنّ المُمكنات إذا نظر لها[5] من حيث ذاتها لم يتعين لقبولها من الأطراف طرف[6] يكون به أولى، فيكون الرب ينظر [بالأولوية في وجودها وعدمها، وتقدّمها في الوجود وتأخّرها، ومكانها ومكانتها، ويُناسب بينها وبين أزمنتها وأمكنتها وأحوالها، فيعمد][7] إلى الأصلح في حقها، فيبرز ذلك المُمكن فيه لأنّه لا يبرزه إلّا ليسبّحه ويعرفه بالمعرفة التي تليق به ممّا في [8ب]

(1) في (س) الحيثية. وفي (ت) أضاف الناسخ في الحاشية كلمة "الحيثية"، ووضع فوقها رمز (ظ).
(2) الفتوحات المكية، ج2، ص334.
(3) "إنّ الأشياء لما كان" ليست في الفتوحات، وإنّما وضعها المؤلف توضيحًا للسياق.
(4) الفتوحات المكية، ج3، ص193.
(5) في الفتوحات المكية: "نظرتها" بدلًا من "نظر لها".
(6) في (س) أي طرف.
(7) الزيادة من الفتوحات المكية.

وسعه أن يقبلها ليس غير ذلك. فلهذا ترى بعض المُمكنات تتقدّم على بعض وتتأخر، وتعلو وتسفل، وتتلوّن في أحوال ومراتب مُختلفة: من ولاية وعزل وصناعة وتجارة وحركة وسكون واجتماع وافتراق وما[1] أشبه ذلك، وهو تقليب مُمكنات في مُمكنات في غير ذلك ما تتقلّب»[2].- انتهى.

وقال في الباب الرابع والستين وثلاثمئة: «ومن تمام المعرفة بالله ما أخبرنا به على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من تحوله تعالى في الصور في مواطن التجلّي. أي: الوارد في الصحيحين وغيرهما، منها رواية مسلم بلفظ: ((ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي رأوه[3] فيها أول مرة))، قال[4]: وذلك أصل تقلبنا في الأحوال، ظاهرًا وباطنًا[5]، وكل ذلك فيه تعالى (أي: في النَّفَسِ الرحماني الظاهر بصورة العماء كما تبيّن قبل)[6]. وكذلك تعالى هو[7] في شؤون العالم بحسب ما يقتضيه الترتيب الحِكْمي، فشأن غد لا يُمكن أن يكون إلّا في غد، وشأن اليوم لا يُمكن أن يكون[8] إلّا في اليوم، وشأن أمس لا يُمكن أن يكون إلّا في أمس. هذا كله بالنظر إليه تعالى. (أي: من حيث سبق علمه بأحد الوجهين)[9].

وأمّا بالنظر إلى الشأن (أي: من حيث النظر إليه مُعَرّىً عن علّته وسببه)[10]، فيُمكن أن يكون في غير الوقت الذي يكون[11] فيه لو شاء الحق [تعالى]، (أي: لجواز المشيئة بالنظر إلى الإمكان الذاتي)[12]، وما

(1) ليست في (م).
(2) الفتوحات المكية، ج4، ص199. في (س) ما يتقلب.
(3) في (س) رواه.
(4) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
(5) في الفتوحات المكية: باطنًا وظاهرًا.
(6) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
(7) في الفتوحات: هو تعالى.
(8) أن يكون ليست في (س).
(9) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
(10) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
(11) في الفتوحات: تكوّن.
(12) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.

في مشيئته تعالى تخيير[1] (أي: ترجيح لأحد المُحتملين بعد سبق العلم بأحدهما)[2]، تعالى الله عن ذلك، بل ليس لمشيئته إلّا تعلّق واحد ليس غيره[3]، لأنّها لا تتعلّق إلّا على وفق العلم الأزلي، وقد تبيّن في العلم أحد الطرفين، فلا تعلّق لها إلّا به. فتعلّقها / واحد ليس غيره»[4]. [139]

ثم قال: «إنّ الله تعالى له الأسماء الحسنى وهي تطلب العالَم، والحاصل لا ينبغي التعطيل. فلا بدّ من العالَم، لأن الحقائق الإلهية تطلبه، وقد بيّنا لك أنّ معقولية كونه ذاتًا ما هي معقولية كونها إلهًا، فهو من حيث هو، غني عن العالمين؛ ومن حيث الأسماء الحسنى التي تطلب العالم لإمكانه، لظهور آثارها فيه، يطلب وجود العالم. فلو كان العالم موجودًا ما طلبت وجوده (...) فيسأله العالم لإمكانه، وتسأله[5] الأسماء الحُسنى لظهور آثارها، وما يُسأل إلّا فيما ليس له وجود»[6]، إلى أن قال: «فالأسماء الإلهية لها التصريف، فبها[7] يتصرّف، ولها يتصرّف. وهو غني عن العالمين في حال تصرّفه، لا بدّ فيه. فانظر ما أعجب الأمر في نفسه!»[8].- انتهى.

فإن قلت: ما معنى قوله قُدّس سرّه: "ليس لمشيئته تعالى إلّا تعلّق

---

(1) في الفتوحات المكية: جبر ولا تخيير.

(2) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.

(3) في الفتوحات المكية: لا غير، بدلًا من ليس غيره.

(4) الفتوحات المكية، ج3، ص315.

(5) في (س، ق151أ) ورد في أعلى الورقة: "بلغ". وتحت ذلك على مُستوى السطر الأول حاشية بخط مُختلف عن خط الأصل جاء فيها: "مُحصّله أنّ الذات المُقدّسة تتصرّف بالأسماء في المُمْكنات، والفائدة عائدة إليهما، إلى الأولى ظهورًا وإلى الثانية وجودًا، وأمّا الذات المُقدّسة، فهو الظاهر بذاته، وهو الموجود بذاته، وهو الغني عن العالمين".

(6) النصّ في الفتوحات: «إنّ الله الخالق يطلب المخلوق، والمخلوق يطلب الخالق، وصفة الطالب معروفة والحاصل لا يُنفى، فلا بدّ من العالم، لأنّ الحقائق الإلهية تطلبه. وقد بيّنا لك أنّ معقولية كونه ذاتًا، ما هي معقولية كونه إلهًا، فثبّت المرتبة وليس في الوجود العيني سوى العين، فهو من حيث هو غني عن العالمين» ج3، ص316.

(7) في (م) فيها.

(8) الفتوحات المكية، ج3، ص317. والنصّ هو: «فللأسماء الإلهية أو المرتبة التي هي مرتبة المُسمّى إلهًا التصريف والحكم فيمن نعت بها، فبها يتصرّف ولها يتصرّف، وهو غني عن العالمين في حال تصرّفه، لا بدّ منه، فانظر ما أعجب الأمر في نفسه!»

واحد"، مع تصريحه بانتقال حكم الإرادة من شيء إلى شيء، حيث قال في حضرة الأمان من الباب الثامن والخمسين وخمسمئة: «ما من وقت يمرّ عليك هُنا لا يظهر فيه مُمكن مُعيّن يظهر في الوقت الثاني إلّا وبقاؤه في شيئية[1] ثبوته مُرجّح في الوقت الذي لم تقم به شيئية[2] وجوده، إذ لو لم يكن مُرجّحًا لوجد في الوقت الذي قلنا إنه مرّ عليه، فلم يوجد فيه. فصار بقاء كل مُمكن مرجّحًا في حال عدمه، وإن كان العدم له أزلًا، كما أنّ قبوله لشيئية[3] وجوده مُرجّح. وهذا من أعجب دقائق المسائل إن فكرت فيه. فتوقف[4] حكم الإرادة على حكم العلم، ولهذا قال: "إذا أردناه" فجاء بظرف الزمان المُستقبل في تعليق الإرادة. والإرادة واحدة العين، فانتقل حكمها من ترجيح بقاء المُمكن في شيئية ثبوته إلى حكمها بترجيح ظهوره في شيئية وجوده. فهذه حركة إلهية قدسية مُنزّهة أعطتها حقيقة الإمكان التي هي حقيقة المُمكن»[5]- انتهى.

قلت [الكوراني]: معناه وحدة تعليقها بالشيء ما دام العلم يقتضي تعلّقها به، فإذا اقتضى العلم انتقال حكمها من ترجيح شيء إلى ترجيح شيء آخر، انتقل إليه مع وحدة تعلّقها في المُنتقل إليه أيضًا. والحاصل أنّ الانتقال على وفق العلم اختيار /وجازم لا تردّد فيه، وهو المعنيّ بـ "وحدة التعلّق". وتعدد أفراد التعلّقات بحسب الانتقالات المُترتّبة على العلم لا يُنافي الوحدة بهذا المعنى. وبالله التوفيق في كلّ مسير ومعنى[6]. [٥٩ب]

وإذا سمعت ما نقلناه من كلامه ظهر لك أنّ إثبات الاختيار بالنظر إلى الإمكان الذاتي الذي لا يُفارق المُمكن، وأنّ نفيه بالنظر إليه من حيث سبق العلم الأزلي بأمر مُعيّن من الأمرين. والكلّ صحيح، فارتفع بين كلاميه التنافي، وبالله التوفيق الكافي الشافي.

---

(1) في (س) مشيئة.
(2) في (هـ) مشيئة.
(3) في (س) بشيئية.
(4) في (س) فوقف.
(5) الفتوحات المكية، ج3، ص280-281.
(6) في (س) مغني.

وصل: قال العارف بالله المُحقّق نور الدين عبد الرحمٰن بن أحمد الدشتي ثم الجامي قُدّس سرّه في الدرة الفاخرة:

"ذهب المِلّيون كلّهم إلى أنّ الله تعالى قادر، أي: يصحّ منه إيجاد العالم وتركه، فليس شيء منهما لازمًا لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه. وأمّا الفلاسفة فإنّهم قالوا: إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع خلوّه عنه. فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنّه نقصان، وأثبتوا له "الإيجاب" زعمًا منهم أنّه الكمال التّام. وأمّا كونه تعالى قادرًا بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فهو مُتّفق عليه بين الفريقين. إلّا أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل، الذي هو الفيض والوجود، لازمة للذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية، فيستحيل الانفكاك بينهما[1]. فمُقدّم الشرطية الأولى واجب صدقه، ومقدم الثانية مُمتنع الصدق، وكلتا الشرطيّتين صادقتان في حقّ الباري سبحانه.

وأمّا الصوفية قدّس الله أسرارهم فيثبتون له تعالى قدرة زائدة[2] على الذات [تعقّلًا]، والعلم بالنظام الأكمل، واختيارًا في إيجاد العالم، لكن لا على النحو المذكور من اختيار الخلق، الذي هو تردّد واقع بين أمرين كلّ منهما مُمكن الوقوع عنده، فيترجّح عنده أحدهما بمزيد فائدة أو مصلحة يتوخّاها. فمثل هذا يُستنكر في حقّه سبحانه لأنّه أحدي الذات، وأحدي الصفات، وأمره واحد، وعلمه بنفسه وبالأشياء واحد. فلا يصحّ لديه تردّد ولا إمكان حكمين مُختلفين، بل لا يُمكن غير ما هو / المعلوم المراد في نفسه. [148]

فالاختيار الإلهي إنّما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس. وأمّا معلوماته، سواء قدّر وجودها أو لم يقدّر، مرتسمة في عرصة علمه[3] أزلًا وأبدًا، ومرتبة[4] ترتيبًا لا أكمل منه في "نفس الأمر"[5]، وإن خفي ذلك

---

(1) عنها، في الدرة الفاخرة، ص31.

(2) في (ت)، (س) إرادة ذاتية. وفي مخطوط الكوراني (ق60أ): إرادة زائدة على الذات.

(3) في (س) الإمكان. وفي هامش (ت) كُتب ظ: الإمكان. و(ظ) تُشير إلى نسخة مخطوطة ثانية يُقارن بها الناسخ. وما أثبتناه هو من بقية النسخ، وهو موافق للنصّ المطبوع من الدرة الفاخرة.

(4) في (س) مترتبة.

(5) عبارة: "نفس الأمر" تكرّرت عند ابن عربي في الفتوحات المكّية أكثر من 400 مرة، =

على الأكثرين، فالأولوية[1] بين أمرين يتوهّم وجود كل منهما إنّما هو بالنسبة إلى المُتوهِّم المُتردِّد. أما في نفس الأمر فالواقع واجب وما عداه مُستحيل الوجود.

فإن قلتَ: قد استدلّ الفرغاني رحمه الله تعالى في شرحه للقصيدة التائية بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: 45] ولم يمدّه، على أنّ الحق سبحانه لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر، وكان له أن لا يشاء فلا يظهر.

قلتُ [الجامي]: قولهم: إن لم يشأ لم يقع، صحيح، وقد وقع في الحديث: ((ما لم يشأ لم يكن)). ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضي صدق المُقدّم أو إمكانه، فلا يُنافي قاعدة الإيجاد[2]، فضلًا عن الاختيار

= ولم تكن تعني المُصطلح الفلسفي الذي اتّخذته فيما بعد. فقد انتشرت نقاشات تتعلّق بالوجود الذهني وبمُصطلح "نفس الأمر" في القرون 8، 9، 10 هجرية وكتبت العديد من الرسائل حول هذا الموضوع. فمثلًا كتب نصير الدين الطوسي رسالة تتعلّق بهذه المسألة، وعلى هذه الرسالة خمسة شروح على الأقل. ونجد للجرجاني عملًا بعنوان رسالة في تحقيق نفس الأمر والفرق بينه وبين الخارج. واستخدم المُصطلح بمعان مُختلفة بحسب السياق وبحسب المؤلف، ممّا يجعل من الصعب تحديده بشكل دقيق، فاستخدمه البعض بمعنى جامع للوجود الذهني والوجود الخارجي، وآخرون استخدموه بمعنى علم الله، أو العلم الإلهي، أو العقل الأول، أو العقل الفعال. ويبدو أنّ هذا المُصطلح برز مع المنحى الفلسفي لعلم الكلام ليأخذ الدور الذي لعبه "العقل الفعال" في فلسفة ابن سينا. يقول الحلّي في كشف المراد، وهو شرح تجريد الاعتقاد للطوسي: "وسألته [أي: للطوسي] عن معنى قولهم: إنّ الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مُطابقته لما في نفس الأمر؛ والمعقول في نفس الأمر إمّا ثبوت الذهني أو الخارجي، وقد منع كلّ منهما ههُنا. فقال المراد بنفس الأمر هو "العقل الفعّال"، فكلّ صورة أو حكم ثابت في الذهن مُطابق للصور المُنتقشة في العقل الفعّال فهو صادق، وإلا فهو كاذب". ذكر الدكتور إحسان فضلي أوغلو في البحث التالي أنه يعمل على تحقيق ودراسة الرسائل المُتعلقة بهذا المُصطلح.

Ihsan Fazlıoğlu, "Between Reality and Mentality-Fifteenth Century Mathematics and Natural Philosophy Reconsidered," *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 1/1 (November 2014): 1-39.

(1) في (ت) كُتب الأولية، وفي الهامش كُتب: لعله الأولوية، وهو ما أثبتناه من نص الجامي وبقيّة النسخ.

(2) في (هـ) الإيجاب.

الجازم المذكور. فقولهم في الإيجاد الكلي للعالم: كان له أن لا يشاء فلا يظهر، إمّا لنفي الجبر المُتوهّم للعقول الضعيفة، وإمّا لأنّه سبحانه باعتبار ذاته الأحدية غني عن العالمين. فالصوفية مُتفقون مع الحكماء في امتناع صدق مُقدّم الشرطية الثانية، مُخالفون لهم في إثبات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل، لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات"[1].- انتهى.

أقول [الكوراني] وبالله التوفيق:

أما ما عزاه [الجامي] إلى الصوفية من أنّهم يُخالفون الحكماء في إثبات إرادة زائدة على الذات والعلم بالنظام الأكمل، واختياره في إيجاد العالم فصحيح. وأمّا ما عزاه[2] إليهم من أنّهم يوافقون الحكماء في امتناع صدق مُقدّم الشرطية الثانية الذي هو عدم المشيئة للإيجاد أزلًا فهو لكونه مُخالفًا لنصوصهم غير صحيح! وكأنّه [أي الجامي] قُدّس سرّه لم يستوعب الفتوحات مُطالعة أو لم يستحضر محلّ الشاهد منه، وإلّا لم يكن يعزو إلى الشيخ وأصحابه ما عزاه إليه بعد رؤيته تصريحه في غير ما موضع بحدوث العالم.

فإن قلت: قد يكون فهم هذا من كلام القونوي في النفحات الذي نقله عنه مُلخّصًا، المذكور بعد قوله: / "وأمّا الصوفية" إلى قوله: "فإن قلت"، إلخ... [55ب]

قلت [الكوراني]: لا دلالة في هذا الكلام على ما عزاه إليهم، إذ ليس فيه إلّا نفي التردّد وإمكان حُكمين مُختلفين بالنظر إلى ما سبق به العلم الأزلي حيث قال: بل لا يُمكن غير ما هو المعلوم[3] المراد في نفسه، فهو صحيح موافق لقول شيخه في الفتوحات وغيره، حيث قال في باب الحج: «ما يكون منه تعالى إلّا ما سبق به العلم»[4].

(1) عبد الرحمن الجامي، الدرة الفاخرة، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وأحمد عبده عوض، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2002، ص31.

(2) حاشية على الهامش الأيمن من (س، ق53أ) بخطّ مخالف للأصل: "قوله: ما عزاه، وهو قدم الأرواح".

(3) في (هـ) المعلول.

(4) الفتوحات المكية، ج1، ص591.

وقال في الباب الرابع والتسعين وثلاثمئة: «خلاف المعلوم محال الوقوع»[1]. ومرّ قوله في الباب الثامن والسبعين ومئة: «خلاف المعلوم وقوعه محال» إلخ...[2].

وقال في الباب الرابع والستين وثلاثمئة: «وما في[3] مشيئته تخيير، تعالى الله عن ذلك، بل ليس لمشيئته إلّا تعلّق واحد ليس غيره» كما مرّ عنه. ومع هذا قد قال قُبَيْله: «هذا كله بالنظر إليه تعالى، وأما بالنظر إلى الشأن فيُمكن أن يكون في غير الوقت الذي يكون فيه»[4].

وقال في الباب السادس والخمسين وثلاثمئة: «وكان الحقّ تعالى موصوفًا في[5] الأزل بأنه عالم قادر [أي]: مُتمكّن من إيجاد المُمكن، لكن له أن يظهر في صورة إيجاده وأن لا يظهر»[6].

وقال في الباب[7] الثامن والخمسين وخمسمئة:

«له حكم الإرادة في وجودي   هو المختار يفعل ما يشاء»[8]

وقال أيضًا في الباب المذكور: «إنّ المُمكنات إذا نُظر لها من حيث ذاتها لم يتعيّن لقبولها طرف من الأطراف فيكون به أولى، فيكون الرب ينظر إلى الأصلح في حقّها فيبرز ذلك المُمكن فيه»[9]. وقال في هذا الباب أيضًا: «صار بقاء كل مُمكن مرجّحًا في حال عدمه، وإن كان العدم له أزلًا، كما أنّ قبوله لشيئية وجوده مُرجّح (. . .) ولهذا قال: "إذا أردناه"، فجاء بظرف الزمان المُستقبل في تعليق الإرادة»[10].- انتهى.

---

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص304.
(2) في (م) إلى آخره.
(3) ليست في (س).
(4) الفتوحات المكية، ج3، ص315.
(5) في (س) موصوفًا بما في.
(6) الفتوحات المكية، ج3، ص254.
(7) ليست في (ت).
(8) الفتوحات المكية، ج4، ص198.
(9) الفتوحات المكية، ج4، ص199.
(10) الفتوحات المكية، ج3، ص280.

وهذا تصريح باختيار الحق تعالى وحدوث العالم، وبأن مُقدّم الشرطية الثانية واقع في الأزل، وقد مرّ تصريحه في غير ما موضع من الفتوحات غير هذا بأنّ العالم مُحدث[1].

وقال في الباب التسعين وثلاثمئة: «والتاريخ في ذلك مجهول مع حدوث العالَم بلا شك، فإنّه لا يصح له رتبة القِدَم[2] [أي: نفي الأولية][3] لأنه مفعول لله أوجده عن عدم مُرجّح بوجود مُرَجّح، لأنّ الإمكان له من ذاته[4]، فالترجيح لا يزال له»[5].- انتهى. /وكلّ ما كان كذلك كانت المشيئة الأزلية التي ليس لها إلّا تعلّق واحد مُتعلّقة أزلًا بإبقاء المُمكن في حالة عدمه الأصلي الأزلي، لا بإيجاده في الأزل. فلم تكن مُتعلّقة بإيجاد العالم إلّا فيما لا يزال، على الترتيب الحكمي الموجود، والنظام الأكمل المشهود. فلا تكون الإرادة بالإيجاد في الأزل لازمة له تعالى، بحيث يستحيل انفكاكها عنه، وإن كان الواقع حين يقع واجبًا، وما عداه مُستحيل. فإنّ وجوب الواقع لا يكون إلّا على وفق المشيئة. (١٤١)

وبعد التصريح بأنّ العالَم مُحدث شرعًا وكشفًا، وأنّ بقاء[6] كلّ مُمكن في حال عدمه صار مرجّحًا أزلًا، لم يكن المشيئة الأزلية مُتعلّقة إلّا بإيجاده فيما لا يزال. فالواقع واجب الوقوع فيما لا يزال في الوقت الذي عيّنه للوقوع[7] العلم التابع للمعلوم الذي لم يكن مُستعدًّا للوجود إلّا فيما لا يزال. وكلّما

(1) حاشية على يسار (س، ق153) بقلم مُخالف، مفادها: "قوله بأنّ العالم مُحدث: اعلم أنّ هذا مبني على ما يتبادر من عبارة الجامي من أنّ الاتفاق من جميع الوجوه، وهي قوله: فالصوفية مُتفقون مع الحكماء في امتناع صدق مُقدّم الشرطية الثانية، ومعنى قولنا: "من جميع الوجوه"، أي: ممتنع في الأزل أو فيما لا يزال. وأمّا أنّ مُراده بامتناع مُقدّم الشرطية في الوقت الذي قدّر حدوثه فيه، فهو صحيح، والمعنى حينئذ: وإن لم يشأ وجوده فيما لا يزال، لم يكن. ولا شكّ في امتناع عدم تلك المشيئة، لأنّه كما وجده فيما لا يزال علمنا أنّه قد شاء في الأزل أن يوجده فيما لا يزال، فكيف شاء عدم ما شاء وجوده؟".

(2) في (س) الدوام.

(3) من الفتوحات المكية.

(4) في (هـ) ذلك.

(5) الفتوحات المكية، ج3، ص549. وفي (س) لا يزال به.

(6) ليست في (هـ).

(7) في (س) للواقع.

كان كذلك كان مُقدّم الشرطية الثانية واقعًا في الأزل لا مُستحيلًا، وبالله التوفيق القائل: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [المزّمّل: 19].

وكان الجامي قُدّس سرّه لما فهم من كلام القونوي في النفحات ما حمله على أن عزا إليهم ممّا نصوصهم تأباه، لم يرتضِ أن يكون كلام المُحقّق سعد الدّين سعيد الفرغاني قُدّس سرّه في مُقدّمة مُنتهى المدارك[1] على ظاهره، حيث قال: "قولهم بأنّ ما لم يشأ لم يقع صحيح الإيجاب، فضلًا عن الاختيار الجازم المذكور. وأنت تعلم أنّ مُجرّد صدق الشرطية لا يقتضي صدق المُقدّم ولا إمكانه"[2] كما قال. لكنّه ثبت بالشرع المعصوم من الخطأ، والكشف المؤيد بالشرع أنّ العالم مُحدث. وهُما شاهدا صدق عند المؤمنين، وكلّما كان كذلك كان القول بـ "الإيجاب" باطلًا، وكذا القول بالاختيار الجازم إذا فُسّرَ بإرادة الإيجاد في الأزل. وأمّا "الاختيار الجازم" بمعنى أنّه لا يكون منه تعالى إلا ما سبق به العلم بعد القول بأن العالم مُحدث فهو صحيح مدلول عليه شرعًا وكشفًا وعقلًا. فمُقدّم الشرطية الثانية في قوله صلى الله عليه وسلم المروي في سنن أبي داود وغيره: ((ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن))، واقع في الأزل. بدليل قوله صلى الله / [14ب] عليه وسلم في صحيح البخاري: ((كان الله ولم يكن شيء غيره)). فقول الفرغاني قُدّس سرّه: إنّ هذا المدّ -أي: مدّ ظلّ التكوين- على الكائنات كان على سبيل الإرادة والاختيار لقوله: "ولو شاء" لا بالذات على ظاهره. فالعالم مُحدث، والله فاعل بالاختيار، وإن كان الحق لا يكون منه إلّا ما سبق به العلم الأزلي، وبالله التوفيق الخفي العزيز الولي"[3]. انتهى كلام شيخنا أيّده الله، وفيه غاية التحقيق الشافي الوافي، ونهاية البيان الواضح الكافي. والله أعلم[4].

---

(1) حاشية على يمين (س، ق54أ) مفادها: "وهو شرحه على "نظم السلوك" وهو التائية الكبرى لابن الفارض". ولم نعثر على النص المقتبس.

(2) قارن مع مصباح الأنس لمحمد بن حمزة الفناري، تحقيق محمد خواجوي، طهران 1426هـ، ص240.

(3) أشرنا سابقًا إلى أن كل ما ورد تحت عنوان: الله تعالى فاعل بالاختيار، ويبلغ نحو 10 صفحات، مقتبسٌ من رسالة المسلك المختار للكوراني، ق 57أ-62أ.

(4) حاشية في (ت) مفادها: "مقابلة".

[3] [الاعتراض الثالث: التشبيه والتنزيه، المُباينة والمُشابهة بين الله والإنسان]

قال [الكازروني]: الاعتراض الثالث:

قال الشيخ قُدّس سرّه في فص آدم: «فما وصفناه تعالى بوصف إلّا كنّا نحن ذلك الوصف»، وفي نسخة: «إلّا لنا نحن» باللام دون الكاف. و«أنّه تعالى وصف نفسه لنا بنا. فإذا[1] شهِدْناه تعالى شَهِدْنا نفوسنا، وإذا شَهِدَنا شَهِدَ نفسه». هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي] لم يذكر الأصل [أي الجانب الغربي] أنّ العلماء اعترضوا عليه بذلك كما ذكر في غير هذا الموضع، ولعله توهّم ذلك من نفسه، وليس في ذلك اعتراض عليه بوجه من الوجوه. وذلك أنّه التقط ثلاث كلمات من بين كلام الشيخ موهمات للتشبيه، وترك منها ما هو صريح في التنزيه، وهذا من قلّة الالتفات إلى تدبّر الكلام. ولننقل كلام الشيخ [ابن عربي] برمّته ليظهر لك ذلك من غير حاجة إلى التأويل.

قال [ابن عربي] رحمه الله تعالى:

«ولا شكّ أنّ المُحدَث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى مُحدِث أحدثه لإمكانه لنفسه، فوجوده من غيره (الذي هو المُحدِث)، فهو مُرتبط به ارتباط افتقار. ولا بدّ أن يكون المُستند إليه واجب الوجود لذاته، غنيًّا في وجوده بنفسه، غير مُفتقر، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث وانتسب إليه. ولما اقتضاه لذاته كان واجبًا به، ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته فيما يُنسب إليه تعالى من كل شيء: من اسم وصفة، ما عدا الوجوب الذاتي. فإنّ ذلك لا يصحّ للحادث، وإن كان واجب الوجود، لكن وجوبه بغيره لا بنفسه»[2].- انتهى.

فهذا تصريح منه رحمه الله تعالى بالمُباينة والغيرية بين الله وبين الإنسان من وجوه شتى، وهي كونه تعالى مُحدِثًا -بكسر الدال-، والعبد مُحدَثًا /بفتحه، [142]

---

(1) في (س) وإذا.
(2) فصوص الحكم، ص53.

وكونه تعالى غنيًا والعبد مُفتقرًا، وكونه تعالى مُعطِي الوجود -بكسر الطاء- والعبد مُعطَاه بفتحه، وكونه تعالى مُستَنَدًا إليه -بفتح النون- والعبد مُستنِدًا بكسرها، وكونه تعالى مُنتسَبًا إليه والعبد مُنتسِبًا، وكونه تعالى واجبًا والعبد مُمكنًا، وكونه تعالى واجب الوجود لذاته والعبد لغيره.

ولما بيّنَ الارتباط بينهما اقتضى ذلك الارتباط استناد العبد، واستناده إليه تعالى، وبيّنَ أنّ الاستناد إلى من ظهر عنه الحادث يقتضي كون الحادث على صورته. وقد تقدّم أنّ المُراد بالصورة: الصورة المعنوية المعقولة[1] الصفاتية، فالمعنى أن يكون على صفاته تعالى فيما يُنسب إليه تعالى من وصف أو اسم، لأنّ الظاهر في الحادث عكوس أنوارها ورسوم آثارها. ولما أفْهَمتْ هذه العبارة العموم استثنى رحمه الله تعالى فقال: "ما عدا الوجوب الذاتي"، فإنّ ذلك لا يصحّ للحادث، لأنّه وإن كان واجب الوجود، أي: فليس وجوب وجوده لذاته بل بغيره، فإنّ الخلق بعد تعلّق علم الله وإرادته وقدرته وتكوينه يجب وجوده؛ لأنّ وجود المُمكن لا يتأخر عن[2] وجود علته التامة. فهذا الكلام من الشيخ رحمه الله غاية التحقيق الناشئة عن كمال التوفيق، وهو مُجمع عليه بين المِلّيين، بل العقلاء، فافهم.

ثم قال قُدّس سرّه:

«ثمّ ليعلم أنّه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا [تعالى] في العلم به على النظر في الحادث، وذكر أنّه أرانا آياته فيه (أي: في الحادث- ليُستدل بها عليه تعالى ذاتًا وصفة. قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53])[3]، فاستدللنا بنا (أي: بأنفسنا باعتبار ظهور صورته المعنوية على التفصيل المار)[4] عليه تعالى»[5].

---

(1) في (س) المعقولة.

(2) في (م) عنه. وفي هامش (س، ق55أ) ختم دائري لتوثيق المخطوط مَفاده: "سلطان الزمان الغازي سلطان سليم خان بن السلطان... مصطفى خان... عفا عنهما الله...".

(3) ما بين قوسين ليس من الفصوص.

(4) ما بين قوسين ليس من الفصوص.

(5) فصوص الحكم، ص53.

قال تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ● وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 20-21].

قال قُدّس سرّه: «فما وصفناه بوصف أي: من حياة أو علم أو غيرهما، ما عدا القدم والوجوب الذاتي والغنى المُطلق، إلّا كنّا -بالكاف- نحن[1] ذلك الوصف، أي: مُتصفين بذلك الوصف[2]. ويدلّ عليه نسخة "إلّا لنا" (باللام) نحن ذلك الوصف، إلا الوجوب الذاتي الخاص، أي: لا الوجوب الأعم من الذاتي، وبالغير، فإنّه / يتّصف به الحادث أيضًا باعتبار فرده الثاني، أعني الوجوب بالغير كما مرّ. [٤٥ب]

قال: فلما علمناه تعالى بنا ومنا[3] نَسبْنا إليه تعالى كل ما نسبناه إلينا»[4]، أي: فقلنا: إنّه حي عالم مريد قدير مُتكلّم سميع بصير، إلى غير ذلك من الصفات التي نحن مُتّصفون بها، ما عدا الحدوث والافتقار الذاتي ونحوهما. قال: «وبذلك وردت الإخبارات الإلهية على ألسنة التراجم إلينا»[5]، أي: الذين يُترجمون عن الله ويُبلّغون عنه إلينا كالأنبياء. فوصف الحقّ سبحانه نفسه لنا بنا، أي: وصف نفسه على لسان الرسل بصفاتنا، أي: بمثلها، فقال: غفور رحيم شكور حليم إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث، فإذا شهدناه تعالى، أي[6]: بصفاته، كأننا شهدنا نفوسنا للمُشاركة في الصفات، وإذا شَهِدَنا هو كأنه شهد نفسه لذلك.

---

(1) قارن مع فصوص الحكم، ص53.

(2) في هامش (ت) وبخط مُخالف للأصل: "وإن اختلف ذلك الوصف فينا وفيه بالقِدَم والحدوث وتوابعهما". وهذه العبارة خلت منها بقية النسخ. وقول البَرْزَنْجي: "ويدل عليه نسخة إلّا لنا باللام"، يدل على أن البَرْزَنْجي يقارن نسخته المخطوطة من الفصوص مع نسخة أخرى لتوضيح الفروقات الدقيقة في فهم ابن عربي.

(3) في (س) بنا منا.

(4) فصوص الحكم، ص53 يختلط هنا متن الفصوص مع تدخلات المؤلف. ونص الفصوص هو: «فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجود الخاص الذاتي. فلما علمناه بنا ومنا نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا».

(5) فصوص الحكم، ص53.

(6) ليست في (س).

ثمّ لمّا كان هذا الكلام فيه نوع إيهام لخلاف المقصود، وهو أنّ المُشاركة في الصفات تقتضي الاتّحاد، دفعه فقال: «ولا نشكّ أنّا كثيرون بالشخص والنوع»[1]، أي: وهو تعالى واحد. والكثرة[2] تُنافي الوحدة، فلا نكون نحن عينه، فليس المراد من كلامنا ظاهره الموهم للاتحاد. وإنّا وإن كنّا على حقيقة واحدة تجمعنا كالحيوان الناطق أو الإنسان، فنعلم قطعًا أنّ ثمّة فارقًا بين الأفراد والأشخاص، به تميّزت الأشخاص بعضها من بعض، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد، أي: النوع الواحد. وإذا عرفت أنّ بين أفراد العالم، بل بين الأشخاص الإنسانية، فارقًا يُميّز بعضها من بعض، فكذلك الحال بيننا وبين الحق تعالى أيضًا، فالمُشاركة في الوصف لا تقتضي الاتّحاد. فإنّه وإن وصفنا سبحانه بما وصف به نفسه من جميع الوجوه، فلا بدّ من فارق يُميّز بيننا وبينه لا يُشاركنا فيه ولا نُشاركه فيه. وليس ذلك إلّا افتقارنا إليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه، لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه. فبهذا صح له الأزل والقِدَم، إلى آخر ما قال قُدّس سرّه.

فانظر إلى هذا اللّفظ الذي مثل الدر هل تجد فيه خللًا أو عللًا؟ كلّا
[143] وحاشا[3]، وإنّما هذا الرجل[4] التقط ثلاث كلمات موهمات / فلفقها وحذف الألفاظ التي تدفع الإيهام، فأخرج الكلام عن النظام. وإذا تبيّن لك أنّ لا اعتراض[5] في هذه العبارة، مع مُلاحظة ما حُذف منها، بوجه من الوجوه، فلنرجع إلى ذكر جواب الأصل [الجانب الغربي].

[3] قال [الكازروني] الجواب: اعلم - فتح الله عليك باب العرفان -، أنّ منشأ هذا الاعتراض عدم العلم بقواعد أهل السنة، لأنه على قواعدهم. فإنّهم أثبتوا له -تعالى وتقدّس- صفات زائدة من باب قياس الغائب على الشاهد. ومُرادهم من الغائب الحقّ، لأنّه غائب عن إدراكنا، ومن الشاهد ما نُدركه من

(1) فصوص الحكم، ص53.
(2) في (س) كلمة "الكثرة" غير واضحة.
(3) في (س) حشا.
(4) في هامش (ت) المُعترض.
(5) في (م) الاعتراض.

صفاتنا. وقالوا: إنّ الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام فينا صفات زائدة على ذواتنا، وليست فينا عين[1] الذات. فيجب أن تكون في الحقّ تعالى أيضًا زائدة على ذاته سبحانه، ولا تكون عين ذاته تعالى. وقياس الغائب على الشاهد قد يصحّ إذا وجد اشتراك بين المقيس والمقيس عليه. ولما اشتركت الصفات بيننا وبينه تعالى في المفهوم، وإن اختلفت في اللوازم، صدق أنّ مُشاهدتنا صفاتنا مُشاهدة له تعالى، ومُشاهدته صفاته مُشاهدة لنا. لأنّ كل وصف وصفناه به تعالى هو وصفنا، بل كنّا عين تلك الأوصاف. لأنّ صفاته تعالى لما كانت زائدة كانت مُمكنات لذواتها واجبات به تعالى، فصارت مثلنا في هذا الوصف. لأن جميع الموجودات من العالم مُمكنات لذواتها واجبات بالله، فصار كلام الشيخ عين كلام أهل السُّنة. وجماعة من كمال جهلهم ظنوه مُخالفًا لكلامهم.

فإن قيل: "قياس الغائب على الشاهد" دليل ضعيف، ولا يُبنى كلام الشيخ قُدّس سرّه على مثل هذه الأمور الضعيفة، ولا سيما قد ضعّف هو في الفتوحات، وفي رسالة الجلالة، وغيرهما قياس الغائب على الشاهد ونفاه[2].

قلنا [الكازروني]: إذا صح كلامه على قواعد أهل السُّنة فليس للخصم تكفيره، سواء كان قويًا أو ضعيفًا. على أنّا سنورد جوابًا قويًا لا يقدر أحد على دفعه إن شاء الله تعالى، وهو هذا:

اعلم، جعلك الله من أهله، أنّ صفات الباري تعالى نوعان؛ أحدهما: الصفات الثبوتية كالحياة والعلم والقدرة وغيرها، والثاني: الصفات السلبية / [16ب] مثل: ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وغيرها. وإثبات كل من النوعين موقوف على تصور فهمه، لأنّ الشيء ما لم يُتَصور لم يمكن[3] نفيه ولا إثباته. ونحن إذا تصوّرنا الحياة والعلم مثلًا وجدناه في أنفسنا فأثبتناه للحق تعالى، وعلى هذا القياس سائر الصفات الثبوتية، فنعلم أنّ الصفات التي أثبتناها للحقّ تعالى مُماثلة

(1) في (م) غير.
(2) نفاه ابن عربي كما نفاه ابن رشد من قبل.
(3) في (س) يكن.

لصفاتنا في الحقيقة، وإن خالفتها في اللوازم. وهذا المعنى في الصفات السلبية أظهر، مثلًا تصوّرنا الجسم وعلمنا أنّه مُمكن الوجود، فسلبنا عنه واجب الوجود، وعلى هذا باقيها. فصحّ قول الشيخ: «فما وصفناه -(أي: الباري تعالى)- بوصف إلّا وكنّا نحن ذلك الوصف، (أي: عينه)»، والمُراد من قول الشيخ قُدّس سرّه «نحن» سائر المُمكنات. وفي بعض نسخ الفصوص «إلّا ولنا نحن ذلك الوصف»، أي: باللام كما مرّ، يعني: لنا مثل ذلك الوصف، وإن كانت صفاتنا حادثات ومُتناهية التعلّق، وصفاته تعالى قديمة غير مُتناهية. وإذا تُصُور هذا الكلام كما ينبغي لا جرم ظهر معنى ((خلق الله آدم على صورته))، وزهر وبهر، من غير شائبة تجسيم أو تشبيه. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: قد مرّ بيان الصورة بأتمّ بيان، ومرّ مُبالغة الشيخ رحمه الله في نفي التشبيه والتجسيم، وحكمه[1] بجهل المُشبّهة والمُجسّمة قبل هذا من زياداتنا، فراجعه فإنّه مهم. والله أعلم.

قال [الكازروني]: فإن قيل: إنّ جماعة من المشايخ العظام وعلماء الإسلام قالوا: إنّ إطلاق العلم وغيره من الصفات الثبوتية على الحق والإنسان ليس من الاشتراك المعنوي، بل من قبيل الاشتراك اللفظي. قلنا: مُرادهم أنّ صفاته تعالى لمّا لم تكن من الأعراض فتتجدّد، ولم تكن حادثة، ولم تكن مُتناهية الأثر، بخلاف صفات الإنسان فإنّها أعراض مُتجدّدة وحادثة ومُتناهية الأثر، لا جرم كانت الماهية الشخصية من تلك الأفراد[2] القائمة بذات الحق مُخالفة للماهية الشخصية للأفراد القائمة بذات الإنسان، فكانت في قوّة الاشتراك اللّفظي. ولو لم يكن هذا مُرادهم، لزم أن لا يكون تصوّرنا شيئًا من الصفات الثبوتية التي أثبتناها للحقّ تعالى بوجه من الوجوه، ويلزم من هذا جهلنا بصفاته / تعالى. والحال أنّ [١٨٨] مفهوم العلم والقدرة والحياة وغيرها في الواجب والممكن واحد بديهة[3]، والمنع مُكابرة.

---

(1) في (س) حكم.

(2) في (م) بدلًا من "من تلك الأفراد"، ورد: للأفراد.

(3) في (ت) بديهي.

[4] [الاعتراض الرابع: خاتم الرسل وخاتم الأولياء]

الاعتراض الرابع: قال الشيخ قُدّس سرّه في "فصّ شيث عليه السلام" بعد أن ذكر بعض العلوم الكشفية:

«وليس هذا العلم إلّا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلّا من مِشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلّا من مِشكاة الولي الخاتم؛ حتى إنّ الرسل أيضًا لا يرونه متى رأوه إلّا من مِشكاة خاتم الأولياء. (فإنّ الرسالة والنبوة، أعني نبوة التشريع ورسالته، تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبدًا) فالمُرسلون من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلّا من مِشكاة[1] خاتم الأولياء، فكيف مَن دونهم من الأولياء؟»[2].

فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته من الختم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه.

وقال في هذا الفصّ:

«لما مثَّل النبي صلى الله عليه وسلم [النبوّة] بالحائط من اللَّبِن وقد كَمُل سوى موضع لبنة واحدة[3]، فكان النبي صلى الله عليه وسلم تلك اللَّبِنة. غير أنّه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلّا كما قال: [لبنة واحدة][4]، وأمّا خاتم الأولياء فلا بدّ له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويرى في الحائط موضع لَبِنتين، واللبن من ذهب وفضة، فيرى اللَّبِنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لَبِنة فضة ولَبِنة ذهب، فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللَّبِنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللَّبِنتين فيكمل الحائط. والسبب الموجب لكونه رآها لَبِنتين أنّه تابع

---

(1) في (س) مشكوة. وهي على رسم القرآن الكريم "مشكوة" [النور: 35].

(2) فصوص الحكم، ص62. والزيادة ما بين قوسين من الفصوص.

(3) كلمة: "واحدة" غير واردة في الفصوص.

(4) في الفصوص ورد النص على النحو الآتي: "غير أنّه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلّا كما قال لَبِنة واحدة"، ص63.

لشرع خاتم الرسل [في الظاهر] وهو موضع اللَّبِنة الفضة وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام؛ كما هو آخذ عن الله في السرّ ما هو بالصورة الظاهرة مُتَّبِعٌ فيه، لأنّه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بدّ أن يراه هكذا، وهو موضع اللّبِنة النهبية في الباطن. فإنّه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملَك الذي يوحى به إلى الرسول.(...). فكلّ نبي من لدن[1] آدم [إلى آخر نبي] ما منهم أحد يأخذ إلّا من مِشكاة خاتم النبيين، [وإن تأخر وجود طينته] فإنّه بحقيقته موجود وهو قوله [صلى الله عليه وسلم]: ((كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين))، (...) وكذلك خاتم الأولياء كان وليًّا وآدم بين الماء والطين»[2].

[55ب] وصرح في مواضع من الفتوحات بأنّه نفسه خاتم الأولياء[3]، / وقال فيها: «رأيت في المنام الكعبة المُشرّفة قد بنيت من اللبن: الفضية والذهبية، ونقص منها لَبِنتان؛ إحداهما من ذهب، والأخرى من فضة، ورأيت نفسي مُنطبعًا في موضع اللّبِنتين فتمّ الجدار بانطباعي فيه»[4].

فأنكر "العلماء القشريون"[*] عليه بذلك، وقالوا: كيف يأخذ الرسل وخاتم الرسل[5] من خاتم الأولياء، ويحتاجون إليه؟! وكيف يكون هو خاتم الأولياء وقد جاء بعده أولياء لا يُحصون؟ وكيف تكون الرسالة لَبِنة الفضة والولاية لَبِنة الذهب؟ وكيف يكون خاتم الأولياء وليًّا وآدم بين الماء والطين؟ هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: وهذا الاعتراض الرابع أربعة اعتراضات في المعنى، ولا

---

(1) في (م) ولد.
(2) فصوص الحكم، ص63-64. و(...) تشير إلى وجود زيادة في الفصوص لم يذكرها المؤلف.
(3) حاشية على يمين (س، ق58أ) مفادها: قف على رؤيا الشيخ.
(4) الفتوحات المكية، ج1، ص318.
(*) تردد من الناسخ لأنها وردت بخطه أحيانًا القشريون والعلماء القِشريون هم الفقهاء أو علماء الظاهر.
(5) "وخاتم الرسل" ليست في (هـ).

بدّ: أولًا من بيان معنى الولي، ثمّ بيان معنى خاتم الولاية، ثمّ بيان أقسامه، ثمّ بيان مُراد الشيخ بخاتم الولاية، ثمّ بيان[1] تحقيق المقام وكلام الناس فيه، ثمّ الشروع في جواب الاعتراضات. فهَهُنا تسعة مقامات:

[المقام الأول: في بيان معنى الولي وتعريفه]

فلنذكر كلام الأصل [الجانب الغربي] ثمّ نستدرك ما فاته بتوفيق الله تعالى. والله أعلم.

قال [الكازروني]: اعلم حرسك الله من كل سوء، ينبغي تعريف[2] الولي أولًا ثمّ نشرع في بيان كلام الشيخ قُدّس سرّه.

أما الولي: فهو شخص عارف بالله تعالى وبصفاته بقدر الطاقة البشرية، ويكون تابعًا لنبي من الأنبياء المتبوعين، أصحاب الشرائع، قبل أن يُنسخ شرعه، مُلازمًا للعبادة الصورية والمعنوية، مُجتنبًا عن المعاصي ظاهرها وباطنها، مُحترزًا[3] عن اللذات والشهوات المُباحة. وظهور الكرامات والخوارق ليس شرطًا في الولاية، بل ولا القدرة عليها ليست شرطًا فيه، أي: وإنّما يُعتبر فيه الاستقامة في الدّين. وليس الولي بمعصوم، وإنّما هو محفوظ، وبعين عناية الله ملحوظ.

[الحقيقة المحمدية]

والرسول له ثلاث مراتب؛ الأولى: الولاية، والثانية: النبوة، والثالثة: الرسالة.

ولما قال خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام: ((أول ما خلق الله العقل)) مرة، و((أول ما خلق الله القلم)) مرة، و((أول ما خلق الله نوري)) أخرى، جمع العلماء المُحقّقون بين هذه الأحاديث الثلاثة بأن هذه الثلاثة الأسامي عبارة عن مُسمّى واحد وهو روح محمد صلى الله عليه وسلم، فروحه صلى الله عليه

(1) ليست في (هـ).
(2) في (س) أن تعرف. وفي هامش (ت) ورد: تعريف الولي.
(3) في (س) متحرزًا.

[145] وسلم أول الموجودات. فمن حيث /إنّه أول من تعقّل مبدأه سُمّي العقل الأول، ومن حيث إنّه مُظْهِر حروف الموجودات وكلماتها سُمّي القلم، ومن حيث إنّه مُدبر الجسم الطيب الطاهر العنصري الذي لخاتم الرسل سمي نوره صلى الله عليه وسلم. ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: ((كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين)).

وحضرة الشيخ قُدّس سرّه قال في أول الفتوحات المكية في الباب الثالث: إنّ "المفعول الإبداعي" هو "الحقيقة المُحمدية" عندنا، والعقل الأول عند غيرنا. وجميع الأرواح البشرية والملكية والأرضية والسماوية والفلكية بأجمعهم ظهرت من حقيقة "العقل الأول"، كظهور السُرج المُتعدّدة الكثيرة من أول سراج ظهر من مُقارعة الحجر والحديد. فجميع أنوار الأنبياء والأولياء إنّما ظهرت من نور محمد صلى الله عليه وسلم، ولهذا اتّفق مُكاشَفوا الأولياء على أن جميع الأنبياء والرسل الذين كانوا في الأزمنة المُتقدّمة كانوا نوّابًا عنه صلى الله عليه وسلم. ولهذا قال: ((لو كان موسى حيًّا لما وسعه إلا اتّباعي)). وكان في ليلة المعراج إمامًا وكل الأنبياء مأمومين مُقتدين به، ولهذا أيضًا صارت شريعته ناسخة لجميع شرائع الأنبياء. ولهذا أيضًا قال: ((أنا سيد ولد آدم))[1].

وقال قُدّس سرّه في الباب العاشر من الفتوحات المكية:

«ورد في الخبر أنّه صلى الله عليه وسلم قال: ((أنا سيد ولد آدم ولا فخر)). . . وفي صحيح مسلم: ((أنا سيد الناس يوم القيامة)). فثبتت له السيادة والشرف على أبناء جنسه. وقد قال: ((كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين))، يريد: يعني كنت أعلم نبوّتي، فأنبأه الله تعالى في حالة كونه روحًا قبل إيجاد الأجسام الإنسانية.

فالأنبياء كلهم نوابه من آدم إلى عيسى صلوات الله عليهم أجمعين. ولهذا كان مبعوثًا إلى كافة بني آدم، أي: كما قال صلى الله عليه وسلم: ((بُعثت إلى

(1) انظر: الفتوحات المكية، ج1، ص94. البَرْزَنْجي سوف يعقب بعد بضع صفحات على هذا الاقتباس بأن "ما فيه من الفتوحات سوى كلمتين" وسيورد النصّ كما هو في الفتوحات.

الخلق كافة))، بخلاف بقية الأنبياء والرسل، فإنّهم ما كانوا أنبياء إلّا بعد البعثة، ولا بُعثوا إلّا إلى أقوام مخصوصين. فمن آدم إلى يوم القيامة ملكه، وكان المدد من روحانيته يصل إلى الأنبياء بالشرائع التي بُعثوا بها، وبما صدر منهم وظهر في زمان رسالتهم ونبوّتهم. لكن لمّا لم يكن موجودًا في عالم الحس نُسبت كل شريعة إلى من أتى بها، / وهي في الحقيقة شرع محمد صلى الله عليه وسلم، [45ب] وإن[1] كانت عينه مفقودة؛ كما يأتي عيسى في آخر الزمان وهو رسول، وإنّما يعمل بشرع محمد صلى الله عليه وسلم لا بشرعه الذي كان قبل رفعه[2].

وفصّل هذا المعنى مُفصّلًا مُعلّلًا، وكذلك في الباب الثاني وغيرهما من أبواب الفتوحات[3].

[المقام الثاني: في بيان أقسام الولاية المحمدية وغير المحمدية]

والمقام الثاني في بيان أقسام الولاية والولي، وفي ضمنه بيان خاتم الولاية:

قال [الكازروني]: اعلم حماك الله من كل مكروه أنّ الولاية أربعة أقسام: لأنّها إمّا مُحمدية أو غير مُحمدية.

فالمُحمدية ثلاثة أقسام، وغير المُحمدية قسم واحد، ولكل قسم خاتم.

وقبل تقرير هذه الأقسام ينبغي أن يُعلم أنّه لما كان جميع الشرائع شرعه، فإنّ شرعه الخاص به الذي كان في زمان ظهور جسده الشريف مُشتمل على فوائد جميع تلك الشرائع وقواعدها ودقائقها وفضائلها. ورسالته الخاصة كذلك مُشتملة على سائر الرسالات، ونبوّته مُشتملة على سائر النبوّات، وولايته مُشتملة على سائر ولايات الأنبياء والأولياء. ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: ((علمت علم

(1) في (س) ولو.
(2) الفتوحات المكية، ج1، ص134-135 باختصار وتصرف من غير إخلال بالمعنى.
(3) في (س) بعد كلمة الفتوحات يوجد حرف "أي" وقد سبق استخدامه، ولا نعرف دلالته.

الأولين والآخرين))، ولكن مع اشتماله على سائر الولايات والنبوّات والشرائع، فله خصوصية ليست في شريعة أحد ولا نبوّته ولا رسالته. ولمّا كانت الأولياء ورثه فكل من ورث منه صلى الله عليه وسلم تلك الخصوصية سُمّي مُحمّديًا. ومن ورث منه صلى الله عليه وسلم خاصة موسى سُمّي موسويًا، وهكذا العيسوي والإبراهيمي والإسحاقي واليعقوبي، وكذا سائر الأنبياء. وهذا معنى كلام هذه الطائفة في اصطلاحهم "فلان على قدم النبي الفلاني أو على قلبه"، يُريدون أنّ علوم[1] ذلك النبي وتجلّياته ومقاماته حصلت لهذا الولي بواسطة اتّباع النبي صلى الله عليه وسلم. فهي حصلت له بواسطة ذلك النبي الذي هو على قدمه، لكن[2] من مِشكاة محمد صلى الله عليه وسلم، فذلك الولي محمدي إبراهيمي، أو محمدي موسوي، أو محمدي عيسوي، وهكذا.

فإذا علمت الفرق بين الولاية المُحمّدية وغيرها، فاعلم - جعلك الله من أوليائه - أنّ الولي بالولاية المُحمّدية ثلاثة أنواع:

الأول: هو الجامع بين التصرف في العالم الصوري والعالم المعنوي
ومقرونًا بالخلافة، كالخلفاء / الأربعة رضي الله عنهم. [٤٤ا]

والثاني: هو الجامع بين التصرفين غير مقرون بالخلافة، ولو كانت له صورة الخلافة كالسلاطين. وهذا نوعان؛ الأول: أن يكون له التصرف الصوري فقط، والثاني: أن يكون له التصرف المعنوي، ولا يكون له الحكم الصوري.

والثالث من المُحمّدي: أن لا يكون جامعًا بين التصرف في العالمين، بل يكون مُتصرفًا في العالم المعنوي، ولا يكون له الحكم الصوري.

والقسم الرابع من الولاية هو غير المُحمّدية: وهو عبارة عن ولاية سائر الأنبياء كائنًا من كان، فجميع ذلك قسم واحد، ولكل واحد من هذه الأقسام الأربعة خاتم، أي: وهذا هو المقام الثالث[3].

---

(1) ليست في (هـ).

(2) في (م) لكونه.

(3) كتب في هامش (ت) وهذا هو المقام الثالث.

[المقام الثالث: في بيان أنّ لكلّ ولاية ختمًا]

فخاتم القسم الأول وهو النوع الأول من الولاية المحمدية، وهو الجامع بين التصرّفين مقرونًا بالخلافة الحقيقية هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، فإنّه خاتم الخلفاء الراشدين وآخرهم، لقوله صلى الله عليه وسلم: ((الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكًا عضوضًا))، وفي رواية: ((خلافة النبوة ثلاثون سنة)). وقد استُشهد رضي الله عنه على رأس ثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومعاوية فمن بعده ليسوا خلفاء، وإنّما هم ملوك. روى الحافظ ابن عساكر في تاريخ دمشق في ترجمة عمر رضي الله عنه عن أنس رضي الله عنه أنّه قال: قال لي علي رضي الله تعالى عنه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((أنا خاتم الأنبياء وأنت يا علي خاتم الأولياء)). وابن عساكر من كبار أئمة المُحدّثين من أهل السُّنة والجماعة. وهذا الختم يقال له: "الختم الكبير".

وخاتم النوع الثاني من المحمدي هو الجامع بين التصرّفين الصوري والمعنوي غير المقرون بالخلافة. وهو "المهدي" في آخر الزمان، واسمه محمد بن عبد الله، يُشبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخَلق، بالفتح، يعني الصورة دون الخُلق، فإنّه في الخُلق تحته، ولا يتولّى الأمر بعده ولي سلطان. وهذا النوع من الولاية يُختم به ويقال له: "الختم الصغير". والشيخ قُدّس سرّه في الباب السادس والعشرين وثلاثمئة في معرفة وزراء المهدي صرح بخاتمية المهدي حيث قال:

«ألا إنَّ خَـتْـمَ الأولـيَـاءِ شَـهِـيـدُ
وعَـيْـنَ إِمَـامِ الـعَـالـمِـيـنَ فَـقِـيـدُ / [٥٥ب]
هُـوَ الـسَّـيِّـدُ الـمَـهْـدِيُّ مِـنْ آلِ أَحْـمَـدٍ
هُـوَ الـصَّـارِمُ الـهِـنْـدِيُّ حِـيـنَ يَـبِـيـدُ»[1]

---

(1) الفتوحات المكية، ج3، ص328. في (س) البيتان فيهما نقص.

وخاتم النوع الثالث من المُحمدي الشيخ محيي الدين محمد بن علي بن العربي قُدّس سرّه، ويقال له: "الخاتم الأصغر". وهو خاتم النوع الثالث من المُحمّدي الذي لا يكون جامعًا بين التصرّف الصوري والمعنوي، بل يكون تصرّفه معنويًا فقط، ولا يكون مقرونًا بالخلافة. وقد قال قُدّس سرّه[1] في الباب الثالث والأربعين من الفتوحات:

«أنــا خــتــمُ الــولايــةِ دُوْنَ شَــكٍّ
لــورث الــهــاشــمــيّ مَــعَ الــمَــسِــيــحِ»[2]

وقال في الباب الخامس والستين:

«رأيت رؤيا وعددتها بشرى من الله تعالى؛ لأنّه موافق للحديث النبوي الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّه لما مثل لنا نفسه مع الأنبياء قال: ((مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجل بنى دارًا فأكمل بناءه إلّا موضع لبنة، فأنا تلك اللبنة، وبي تمّ بناء النبوة، فلا رسول بعدي ولا نبي)). وإنّي رأيت بمكّة في المنام أنّ الكعبة بُنيت لَبِنة من فضة ولَبِنة من ذهب وقد كمل بناؤها، فنظرت فإذا بين الركن اليماني والركن الشامي نقُصت لَبِنتان، في الصف الأعلى لَبِنة من ذهب، وفي الذي تحته لَبِنة من فضة، ورأيت نفسي مُنطبعًا في موضع اللَّبِنتين، فكمُلت بي، ولم يبقَ فيها نقص. فانتبهت وشكرت الله تعالى، وقلت: هذه بشارة بختمية الولاية. ثمّ عبّرت الرؤيا على بعض علماء هذا الشأن فأخبر على طبق ما مرّ في خاطري. فالله أسأل أن يتمها عليّ بمنّه وكرمه، فإنّ الاختصاص لا يقبل التحجير ولا المُوازنة ولا العمل، وإنّما ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم»[3].

وخاتم القسم الرابع من مُطلق الولاية، وهو غير المُحمدية، هو عيسى ابن

(1) في (س) سر سره.
(2) الفتوحات المكية، ج1، ص244.
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص318-319، بتصرف بسيط.

مريم عليه السلام، وبعده لا يوجد ولي أصلًا، وهو[1] "الخاتم الأكبر". قال الشيخ قُدّس سرّه في الباب الرابع والعشرين من الفتوحات:

"إنّ من شرف محمد صلى الله عليه وسلم أنّ خاتم الولاية في أمته نبي مكرم صلى الله عليه وسلم، وهو عيسى عليه السلام، وهو أفضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم[2]. وقد نبّه عليه الإمام محمد بن علي الترمذي في كتاب ختم الأولياء وفضّله على أبي بكر وعلى جميع الصحابة؛ لأنه وإن كان وليًا في هذه الأمة المُحمّدية لكنّه نبي ورسول في نفس الأمر، فله يوم القيامة حشران: حشر في / جُملة الأنبياء بعلم النبوة والرسالة، وأصحابه أتباعه، فيكون متبوعًا [147] كسائر الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه. وحشر آخر معنا، فهو ولي من هذه الأمة تحت لواء محمد صلى الله عليه وسلم، ومُقدّم على جميع الأولياء. فجمع الله له بين النبوة والولاية. وليس في يوم القيامة من الرسل من يكون رسول من أتباعه إلّا محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنّه يُحشر يوم القيامة في أتباعه عيسى وإلياس، وهُما رسولان صلوات الله عليهم أجمعين"[3].

انتهى كلام الترمذي مُترجمًا. وذكر مثل ذلك في الباب الرابع عشر من الفتوحات.

فتقرّر وتحرّر أنّ خاتمي الولاية أربعة: الأكبر عيسى ابن مريم عليه السلام، والأصغر الشيخ محيي الدّين قُدّس سرّه، والكبير علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكرّم وجهه، والصغير محمد بن عبد الله المهدي رضي الله عنه.

ثمّ إنّ الشيخ في الفتوحات أثبت خاتمًا آخر للولاية غير من ذكرنا، وهذا العبد الحقير [الكازروني] في أمر ذلك الخاتم حيران[4]: تارة يأتي في الخاطر

---

(1) في الهامش الأيمن من (س، ق61أ) كلمة "بلغ" تُشير إلى مُقابلة النسخ.
(2) في الهامش الأعلى الأيسر من (س، ق61ب) كلمة "بلغ".
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص185. بتصرف بسيط.
(4) في (س) خيران.

أنّه الشيخ نفسه، وتارة أنّه غيره. والأولى والأنسب أن أترجم مُحصّل كلام الشيخ في أمر ذلك الخاتم، ثم أشرع في جواب الاعتراض.

قال قُدّس سرّه في الباب الرابع والعشرين من الفتوحات، بعد ذكر ما نقلت عنه قريبًا:

«وللولاية المُحمدية خاصّة دون الولاية العامة ختم أصغر هو في الرتبة دون عيسى عليه السلام. ولد في زماننا ورأيته واجتمعت به وعاينته، فرأيت العلامة التي فيه. فلا يكون بعده وليّ من الأولياء الذين من هذه الأمة إلّا وهو دون هذا الختم الأصغر وتحت حيطة ولايته. ونسبة الأولياء الذين بعده إليه نسبة[1] عيسى في مقام النبوّة إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فإنّه خاتم الأنبياء، فلا رسول ولا نبي بعده صلى الله عليه وسلم. وهذا حكم الولي الذي يأتي بعد هذا الختم»[2].

وقال في الباب الثالث والتسعين في الفصل الثاني:

«الختم ختمان: ختم يختم به الولاية (أي: المطلقة)[3] وختم يختم الله به الولاية المحمدية. أمّا ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام، فهو ولي بالنبوة المطلقة في هذه الأمة[4]، لأنّه ليس له نبوّة التشريع ولا رسالته، فينزل في آخر الزمان وارثًا للخاتم وليس بعده ولي. وأمّا ختم الولاية المُحمدية فهو لرجل
[47ب] من العرب / من أكرمها أصلًا ويدًا[5]، وهو اليوم في زماننا موجود، عرفته ورأيت علامته التي أخفاها الله عن أعين الناس. كشف لي عنها في مدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية. وقد ابتلاه الله بالإنكار عليه فيما هو مُتحقّق به من الحقّ في سره من العلم بالله. كما ختم الله بمحمد صلى الله عليه وسلم النبوة والشرائع كذلك ختم

---

(1) في (س) بنسبة.
(2) الفتوحات المكية، ج1، ص185 بتصرف بسيط.
(3) من المؤلف وليست في الفتوحات.
(4) في (هـ) الولاية.
(5) في (س) وبلد.

الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الإرث المحمدي. وأمّا غير الوارث المحمدي من الأولياء كالإبراهيمي والموسوي والعيسوي صلوات الله عليهم أجمعين، فإنّه يوجد منهم بعد الختم المُحمدي. وأمّا الولي الذي يكون على القلب المُحمدي فإنّه لا يوجد بعده[1]، هذا معنى خاتم الولاية المحمدية. وأما خاتم الولاية العامة بمعنى أنّه لا يوجد بعده ولي أصلًا فهو عيسى[2] عليه السلام. قال: وجمعت بين [صاحبيّ] عبد الله وإسماعيل ابن سودكين -(أي: وهذا تلميذ الشيخ ومن خواصه)- وبين هذا الختم فدعا لهما وانتفعا به»[3].

إلى هذا الموضع ترجمة كلام الشيخ رضي الله عنه. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: هذه المسألة مثار نقع الأفكار ومُفتَضّ بناتها الأبكار، ومن أمهات ما وقع على الشيخ فيه الإنكار.

[نقد البَرْزَنْجي للكازروني]

وكلام الأصل [الجانب الغربي] فيه غير مُحرّر، وما ارتضاه فيه طريق غير مُقرّر. فلنكرّ[4] عليه أولًا بالتنقير على القطمير[5] والنقير، ثمّ نتبعه بالتحرير والتقرير، والله يهدي للحقّ وهو العليم[6] الخبير.

فأقول: أمّا قوله [أي الكازروني]: إنّ الرسول له ثلاث مراتب فقد ذكره الشيخ قُدّس سرّه في الباب الثالث والسبعين، وزاد مرتبة الإيمان. وجعل كل مرتبة من هذه المراتب ركنًا من أركان الدِّين، فالدِّين عبارة عن مجموع هذه الأربع. وقال: إنّ لكلّ ركن منها نبيًا حيًا في الأنبياء، قائمًا به، وسيأتي نقل بعض كلامه في هذا المعنى.

---

(1) في (س) بعد.
(2) في (هـ) عيسوي.
(3) الفتوحات المكية، ج2، ص49. وهي منقولة بتصرف وعبد الله هو بدر الحبشي خادم ابن عربي، وما وضعناه بين قوسين زيادة من الكازروني.
(4) في (س) فلنتكره.
(5) في (س) القمطير.
(6) في (س) العليّ.

وقال [ابن عربي] في الباب السابع والعشرين وثلاثمئة:

«الفرق بين الولاية والرسالة: أنّ الولاية لها الأولية ثمّ تنصحب[1] وتثبت فلا تزول، ومن درجاتها النبوّة والرسالة، فينالها بعض الناس ويصلون إليها، وبعض الناس لا يصل إليها. وأمّا اليوم فلا يصل إلى درجة من النبوّة -نبوّة التشريع- أحد، لأنّ بابها مُغلق؛ والولاية لا ترتفع دنيا ولا آخرة، فللولاية حكم الأول والآخر، /والظاهر والباطن، بنبوّة عامة وخاصّة، وبغير نبوّة. [illegible]
ومن أسمائه تعالى "الولي"، وليس من أسمائه نبي ولا رسول، فلهذا انقطعت النبوّة والرسالة، لأنّه لا مُستند لهما في الأسماء الإلهية، ولم تنقطع الولاية فإنّ الاسم "الولي" يحفظها»[2]. انتهى.

وهذا معنى قوله الآتي في الفصوص: «فإن النبوّة والرسالة تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبدًا»[3]، وقوله الآخر من كون الله يُسمّى: بـ "الوليّ الحميد".

وأما ما عزاه الأصل [أي الجانب الغربي للكازروني] للباب الثالث من الفتوحات فليس فيه ممّا عزاه إليه إلّا كلمتان، فإنّ عبارة الشيخ قُدّس سرّه في الباب المذكور:

«اعلم أيّدك الله تعالى أنّ جميع المعلومات علوّها وسفلها حاملها العقل الذي يأخذ عن الله تعالى بغير واسطة»، إلى أن قال: «فالعقل مُستفيد من الحقّ تعالى، مُفيد للنفس، والنفس مُستفيدة من العقل»، وساق الكلام نحو ورقة في الكامل وبيّن فيه أنّ المفعول لا يُدرك فاعله. ثم قال: «وكذلك "المفعول الإبداعي" الذي هو الحقيقة المُحمّدية عندنا، والعقل الأول عند غيرنا، وهو القلم الأعلى الذي أبدعه الله تعالى من غير شيء، هو أعجز وأمنع عن إدراك فاعله من كل مفعول تقدّم ذكره»[4]-. انتهى.

---

(1) في (س) تنسحب.
(2) الفتوحات المكية، ج3، ص101.
(3) فصوص الحكم، ص62.
(4) الفتوحات المكية، ج1، ص92.

فهذا كما ترى غير ما فهمه الأصل [الجانب الغربي]، فإنّ مفهوم كلامه أنّ الخلاف في "المفعول الإبداعي"، وأنّه عند الشيخ "الحقيقة المُحمّدية" وعند غيره "العقل الأول"، وليس كذلك. وإنّما مُراد الشيخ أنّ المفعول الإبداعي المُسمّى بالحقيقة المُحمّدية عنده، وبالعقل الأول عند غيره من الفلاسفة، وهو القلم الأعلى، هو أعجز عن إدراك فاعله من كلّ مفعول تقدّم ذكره، يعني من النفوس والأرواح والأفلاك والعناصر والمعادن وغيرها. فالمُثْبَتُ في كلام الشيخ للمفعول الإبداعي، والمحكوم به عليه، إنّما هو العجز عن إدراك خالقه، دون الاختلاف فيه ما هو.

وأمّا قوله [أي الكازروني]: "وجميع الأرواح البشرية والملكية إلخ..."، فليس في هذا الباب كما يوهمه ظاهر كلامه. فلعل في الأصل سقطًا[1]. نعم قد ذكر الشيخ [ابن عربي] رحمه الله تعالى سبق نبوّته صلى الله عليه وسلم في مواضع من كتبه، منها ما ذكره في الفصّ الشيثي كما تقدّم. ومنها في الباب العاشر من الفتوحات المكية حيث قال:

«اعلم أيّدك الله أنّه ورد في الخبر: ((أنا سيد ولد آدم / ولا فخر)) بالراء، [63ب]
وفي رواية: بالزاي، وهو التبجح[2] بالباطل. وفي صحيح مسلم: ((أنا سيد الناس يوم القيامة)). فثبتت له السيادة والشرف على أبناء جنسه من البشر. وقال صلى الله عليه وسلم: ((كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين))، يريد على علم بذلك. فأخبره الله تعالى بمرتبته وهو روح قبل إيجاده الأجسام الإنسانية، كما أخذ الميثاق على بني آدم قبل إيجاده أجسامهم. وألحقنا الله بأنبيائه بأن جعلنا شهداء على أممهم حين يبعث في كل أمة شهيدًا عليهم من أنفسهم، وهُم الرسل. فكانت الأنبياء في العالم نوابه صلى الله عليه وسلم من آدم إلى آخر الرسل، وهو عيسى عليهم السلام. وقد أبان صلى الله عليه وسلم عن هذا المقام بأمور منها: قوله صلى الله عليه وسلم: ((لو كان موسى حيًّا ما وسعه إلّا أن يتبعني))، وقوله في

---

(1) في هامش (ت). وفي (س) سقط.

(2) حاشية في (س، ق63ب) يُشير فيها الناسخ أنّه استخدم نسخة مخطوطة ثانية وردت فيها كلمة التبجّح مرسومة هكذا "البَجيح".

نزول عيسى ابن مريم في آخر الزمان: ((إنّه يؤمُّنا منا))، أي: يحكم فينا بسنّة نبينا صلى الله عليه وسلم، ويكسر الصليب ويقتل الخنزير. ولو كان محمد صلى الله عليه وسلم قد بُعث في زمان آدم لكانت الأنبياء وجميع الناس تحت حكم شريعته إلى يوم القيامة حسًّا. ولهذا لم يُبعث عامة -يعني: إلى العامة- إلّا هو خاصة[1]، فهو الملك والسيد، وكل رسول سواه فبعث إلى قوم مخصوصين. فلم تعمّ رسالة أحد من الرسل سوى رسالته صلى الله عليه وسلم، فمن زمان آدم إلى زمان بعثه صلى الله عليهما وعلى سائر الأنبياء وسلم، وإلى يوم القيامة، ملكه.

وأمّا[2] تقدمه في الآخرة على جميع الرسل وسيادته فمنصوص عليه في الصحيح عنه. فروحانيته صلى الله عليه وسلم موجودة، وروحانية كل نبي ورسول، فكان الإمداد يأتي إليهم من تلك الروح الطاهرة بما يظهرون به من الشرائع والعلوم في زمان وجودهم رُسلًا، وتشريعهم الشرائع، كعلي ومعاذ وغيرهما في زمان وجودهم ووجوده صلى الله عليه وسلم، وكإلياس وخضر وعيسى عليهم السلام في زمن ظهوره في آخر الزمان حاكمًا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم في أمّته المُقرر في الظاهر. لكن لمّا لم يتقدم في عالم الحس وجود عينه صلى الله عليه وسلم أولًا، نُسب كل شرع إلى من بعث به، وهو في الحقيقة شرع محمد
[١٤٩] صلى الله عليه وسلم، وإن كان /مفقود العين من حيث لا يعلم ذلك، كما هو مفقود العين الآن، وفي زمان نزول عيسى عليه السلام والحكم بشرعه.

وأمّا نسخ الله بشرعه جميع الشرائع فلا يخرج هذا النسخ ما تقدّمه من الشرائع من أن يكون من شرعه. فالله قد أشهدنا في شرعه الظاهر المنزل به صلى الله عليه وسلم في القرآن والسُّنة النسخ، مع إجماعنا واتّفاقنا على أنّ ذلك المنسوخ شرعه الذي بُعث به إلينا، فَنَسَخَ بالمُتأخِّرِ المُتقدمَ. فكان هذا

(1) حاشية في (س، ق163أ) بقلم مُخالف للأصل مفادها: "قوله خاصة، وأما آدم فالعموم في رسالته لعارض وهو قلّة أمته. وأما هلاك أهل الأرض بالطوفان فليس لعموم رسالة نوح، بل لأنّ البلاء يعمّ كما جرت به العادة الإلهية، كما في شروح الشفاء".

(2) ليست في الفتوحات، ج1، ص135.

النسخ الموجود في القرآن والسُّنة تنبيهًا لنا على أن نَسْخَه لجميع الشرائع المُتقدّمة لا يخرجها عن كونها شرعًا له. وكان نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان حاكمًا بعين[1] شرعه، أو بعضه الذي كان عليه في زمان رسالته. وحكمه بالشرع المُحمدي المُقرّر اليوم دليلًا على أنّه لا حكم لأحد اليوم للأنبياء عليهم السلام مع وجود ما قرّره صلى الله عليه وسلم في شرعه. ويدخل في ذلك ما هُم عليه أهل[2] الذمة من أهل الكتاب ما داموا يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون، فإنّ حكم الشرع على أحوال. فخرج من هذا المجموع كلّه أنّه ملِك وسيد على جميع بني آدم، وأنّ جميع من تقدّمه كان مُلْكًا له وتبعًا، والحاكمون فيه نواب عنه.

فإن قيل: فقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا تُفضّلوني))؟ فالجواب نحن ما فضّلناه بل الله فضّله، فإنّ ذلك ليس لنا وإن كان قد ورد: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: 90]، لما ذكر الأنبياء عليهم السلام، فإنّه قال: فبهديهم اقتده، وهديهم من الله، وهو شرعه صلى الله عليه وسلم، أي: الزم شرعك الذي ظهر به نوابك من إقامة الدِّين ولا تتفرّقوا فيه. فلم يقل: فبهم اقتده. وفي قوله: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورى: 13] تنبيه على أحدية الشرائع. وقوله: ﴿ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ [النساء: 125][النحل: 123] وهو الدين، فهو مأمور باتّباع الدِّين. وإنّ الدِّين إنّما هو من الله لا من غيره. وانظروا في قوله صلى الله عليه وسلم: ((لو كان موسى حيًّا ما وسعه إلّا أن يتبعني))، فأضاف الاتّباع إليه، وأُمِرَ هو صلى الله عليه وسلم باتّباع الدِّين وهدي الأنبياء، لا بهم. فإنّ الإمام الأعظم إذا حضر لا يبقى لنائب من نوابه حكم إلّا له، فإذا غاب حَكَمَ النوّاب بمراسيمه، فهو الحاكم غيبًا وشهادة.

وما أوردنا هذه الأخبار والتنبيهات إلّا تأنيسًا لمن لا يعرف /هذه [٩ب] المرتبة من كشفه، ولا أطلعه الله على ذلك من نفسه، وأمّا أهل الله فهُم على ما

---

(1) في الفتوحات، ج1، ص135: "بغير".
(2) ليست في (س).

نحن عليه، قد قامت لهم شواهد التحقيق على ذلك من ربهم في نفوسهم. وإن كان يتصوّر على جميع ما أوردناه في ذلك احتمالات كثيرة، فذلك راجع إلى ما تُعطيه الألفاظ من القوة في أصل وضعها، لا ما هو الأمر عليه في نفسه عند أهل الأذواق الذين يأخذون العلم عن الله كالخضر وأمثاله»[1].

وقال:

«وهذا الذي ذكرناه إنّما هو إذا كان المُلْك عبارة عن البشر خاصة، فإن نظر إلى سيادته على جميع ما سوى الحقّ، كما ذهب إليه بعض الناس، فكذلك فإنّه ما ثمّ إلّا ستة أجناس؛ الأول: المَلَك، والثاني: الجان، والثالث: المعدن، والرابع: النبات، والخامس: الحيوان، وانتهى المُلْك وتمهّد واستوى وكان الجنس السادس: الإنسان، وهو الخليفة على هذه المملكة، وإنّما وجد آخرًا ليكون إمامًا بالفعل[2]، حقيقة، لا بالصلاحية والقوة. فعندما يوجد عينه لم يوجد إلّا واليًا[3]، سُلطانًا ملحوظًا، ثمّ جعل له نوّابًا[4] حين تأخرت نشأة جسده. فأول نائب له وخليفة عنه آدم عليه السلام، ثمّ ولد واتّصل النسل وعيّن في كل زمان خلفًا، إلى أن وصل زمان نشأة الجسم الطاهر محمد صلى الله عليه وسلم، فظهر مثل الشمس الباهرة، فاندرج كل نور في نوره الساطع، وغاب كل حُكم في حُكمه، وانقادت جميع الشرائع إليه، وظهرت سيادته التي كانت باطنة، فـ ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: 3]، فإنه قال: ((أوتيت جوامع الكلم))، وقال: ((فعلمت علم الأولين والآخرين))»[5]. -انتهى الغرض من كلامه.

وقال في الباب الثاني عشر منها:

«ألا بأبي من كان مَلْكًا وسيِّدًا   وآدم بين الماء والطين واقفُ

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص135.
(2) في (م) بالعقل.
(3) في (م) وليًا.
(4) في (م) نوابه.
(5) الفتوحات المكية، ج1، ص137.

فذاك الرسـول الأبْطَحِيُّ محمـدٌ   له في العلى مجد تليد[1] وطارفُ
أتى بزمان السـعد في آخر المدى   وكـان لـه في كل عصـر مواقـفُ
أتى لانكسار الدهر يجبر صدعـه   فأثنـت عليـه ألسـن وعـوارفُ
إذا رام أمـرًا لا يـكـون خـلافـه   وليس لذاك الأمر في الكون صارفُ

اعلم أيّدك الله أنّه لما خلق الأرواح المحصورة المُدبرة للأجسام بالزمان /عند وجود حركة الفلك، لتعيين[2] المدة المعلومة عند الله، وكان عند أول [15ظ] خلق الزمان بحركته، خلق الروح المُدبرة، روح محمد صلى الله عليه وسلم. ثمّ صدرت الأرواح عند الحركات، فكان لها وجود في عالم الغيب دون عالم الشهادة. وأعلمه الله تعالى[3] بنبوّته وبشّره بها، وآدم لم يكن إلّا كما قال: "بين الماء والطين". ولما انتهى الزمان بالاسم الباطن في حقّ محمد صلى الله عليه وسلم إلى وجود جسمه[4] وارتباط الروح به، انتقل حكم الزمان في جريانه إلى الاسم الظاهر. فظهر محمد صلى الله عليه وسلم بذاته جسمًا وروحًا. فكان الحكم له باطنًا أولًا في جميع ما ظهر من الشرائع على أيدي الأنبياء والرسل صلى الله عليهم وسلم، ثمّ صار الحكم له ظاهرًا. فَنَسَخَ كل شرع أبرزه الاسم الباطن بحكم الاسم الظاهر، لبيان اختلاف حكم الاسمين، وإن كان الشرع واحدًا، وهو صاحب الشرع، فإنّه قال: "كنت نبيًّا"، وما قال: "كنت إنسانًا"، ولا "كنت موجودًا"، وليست النبوّة إلّا بالشرع المُقرّر عليه من عند الله. فأخبر أنّه صاحب النبوة قبل وجود الأنبياء الذين هُم نوّابه في هذه الدنيا»[5].

(1) في (م) طريف.
(2) في (م) لتعين.
(3) ليست في (س).
(4) ورد في (ت) اسمه، وما أثبتناه هو من بقية النسخ، وهو الموافق للفتوحات.
(5) الفتوحات المكية، ج1، ص143.

ثم قال بعد أسطر:

«فقد ثبت له صلى الله عليه وسلم السيادة في العلم في الدنيا، وثبتت له السيادة في الحكم، حيث قال: ((لو كان موسى حيًّا ما وسعه إلّا أن يتبعني))، وتبيّن ذلك عند نزول عيسى عليه السلام وحكمه فينا بالقرآن. فصحَّتْ له السيادة في الدنيا بكل وجه ومعنى. ثمّ أثبت له السيادة على سائر الناس يوم القيامة بفتح باب الشفاعة، ولا يكون ذلك لنبي يوم القيامة إلّا له صلى الله عليه وسلم»[1].

إلى أن قال: «فلا فلك أوسع من فلك محمد صلى الله عليه وسلم، فإنّ له الإحاطة، وهي لمن خصّه الله بها من أُمّته بحكم التبعيّة»[2]. إلى أن قال: «فكان من ذلك أن بُعث وحده إلى الناس كافة، فعمّت رسالته»[3]. إلى أن قال: «خصّه الله بصورة الكمال، فكمُلت به الشرائع وكان خاتم النبيين، ولم يكن ذلك لغيره صلى الله عليه وسلم. فبهذا وأمثاله انفرد بالسيادة الجامعة للسيادات كلّها، والشرف المُحيط الأعمّ صلى الله عليه وسلم»[4]. إلى أن قال: «فكان له الكشف الأتمّ، فيرى ما لا نرى، ويسمع ما لا نسمع، صلى الله عليه وسلم»[5].

[٥٥ب] انتهى الغرض من كلام الشيخ قُدّس سرّه ورضي عنه، / وقد كرر هذا المعنى في الفتوحات مرارًا، وهذا القَدْر كاف هُنا.

وأقول [البَرْزَنْجي]: أمّا الحديث الذي جعله الشيخ قُدّس سرّه أصلًا في المسألة فقد رواه أبو نعيم في الدلائل، وابن أبي حاتم في تفسيره، وابن لال، ومن طريقه الديلمي، كلهم من حديث سعيد بن بشير عن قتادة عن الحسن عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا، لكن لا باللفظ الذي رواه الشيخ قُدّس سرّه،

(1) الفتوحات المكية، ج١، ص143.
(2) الفتوحات المكية، ج١، ص144.
(3) الفتوحات المكية، ج١، ص145.
(4) الفتوحات المكية، ج١، ص146.
(5) الفتوحات المكية، ج١، ص147.

بل بلفظ: ((كنت أول النبيّين في الخلق وآخرهم في البعث)). ورواه الإمام أحمد في المسند والبخاري في تاريخه، والبغوي وابن السكن وغيرهما من الصحابة وأبو نُعَيْم في الحلية، والحاكم في صحيحه عن ميسرة الفجر رضي الله عنه بلفظ: ((كنت نبيًّا وآدم بين الروح والجسد)). ورواه بهذا اللفظ: الترمذي وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه: ((قيل يا رسول الله متى كنت نبيًّا؟ وفي لفظ: متى كُتِبتَ -من الكتابة- فقال: كنت -أو: كتبت- نبيًّا وآدم بين الروح والجسد))، قال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الحاكم أيضًا، وفي لفظ: ((وآدم منجدل في طينته)). وفي صحيحي ابن حِبّان والحاكم من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه مرفوعًا: ((إني عند الله لمكتوب خاتم النبيّين وإن آدم لمنجدل في طينته)). وكذا أخرجه أحمد والدارمي في مسنديهما، وأبو نعيم والطبراني من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((قيل: يا رسول الله متى كُتِبت نبيًّا؟ قال: وآدم بين الروح والجسد)).

ذكر ذلك كله الحافظ أبو الخير شمس الدين محمد السخاوي في المقاصد الحسنة، قال: وأما الذي على الألسنة بلفظ: ((كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين))[1] فلم نقف عليه بهذا اللفظ، فضلًا عن زيادة: "ولا آدم ولا ماء ولا طين". قال: وقد قال شيخنا -يعني الحافظ ابن حجر- في بعض الأجوبة عن هذه الزيادة: إنّها ضعيفة، والذي قبلها قوي، انتهى كلام السخاوي. وتبعه تلميذه الحافظ الشهاب القسطلاني في المواهب اللّدنية. لكن قد ذكر الشيخ [ابن عربي] قُدِّس سرّه أنّ الحديث الضعيف سندًا قد يكون صحيحًا كشفًا، وبالعكس، فلعل اللفظ المذكور صحّ عند الشيخ [ابن عربي] فذكره.

وأمّا الحديث الآخر وهو قوله: ((لو كان موسى حيًّا...))، الحديث، فرواه أبو يعلى عن جابر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إنه والله لو كان موسى / حيًّا بين أظهركم ما حلّ له إلّا أن يتبعني)). [151]
ورواه الإمام أحمد عن عبد الله بن ثابت قال: جاء عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "يا رسول الله إنّي مررت بأخ لي من قريظة فكتب لي جوامع من

(1) في (س) بين الطين والماء.

التوراة ألا أعرضها عليك؟" فتغيّر وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عمر: رضينا بالله ربًا وبالإسلام دينًا وبمحمد رسولًا. فسُرّي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: ((والذي نفس محمد بيده لو أصبح فيكم موسى ثمّ اتّبعتموه وتركتموني لضللتم، إنّكم حظّي من الأمم، وأنا حظّكم من النبيّين)). هذا بيان الحديث من حيث الرواية، وأمّا من حيث المعنى فما ذهب إليه الشيخ قُدّس سرّه في معناه هو عين الصواب.

وقد سبقه إلى ذلك من الصوفية المُحقّقين الإمام أبو القاسم بن قسي في كتاب خلع النعلين، -قال الشيخ: وهو من سادات القوم- وغيره، وتبعه عليه منهم من تأخر عن الشيخ كلهم أو أكثرهم من المُحقّقين، وأنشد بعضهم:

وإنـــي وإن كــنــت ابــن آدم صـــورة
فـلـي فـيـه مـعـنـى شـاهـد بـأبـوّتـي[1]

ولم أرَ منهم من ردّ قوله أو خالفه فيه، وقد وافقه من علماء الظاهر الإمام تقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي رحمه الله تعالى، واستدل له بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: 81]. وبما رواه في تفسير الآية الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري عن أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه قال: "لم يبعث الله نبيًا آدم فمن بعده إلّا أخذ عليه العهد في محمد صلى الله عليه وسلم لئن بعث وهو حيّ ليؤمننّ به ولينصرنّه، فيأخذ العهد على قومه"، ثم تلا: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: 81]. وروى هو وابن المنذر عن ابن عباس رضي الله عنهما في الآية نحوه، وروى هو وابن أبي حاتم عن السُّدّي نحوه، وهو وعبد بن حميد عن قتادة نحوه.

---

(1) حاشية في (س، ق66ب) مفادها: البيت من التائية الكبرى. البيت 631 من "تائية" ابن الفارض.

قال السبكي رحمه الله:

"أخذ الله عليهم الميثاق أنّه صلى الله عليه وسلم على تقدير مجيئهم في زمانه يكون مُرسلًا إليهم، فتكون نبوته ورسالته عامّة لجميع الخلق من زمن آدم إلى يوم القيامة، وتكون الأنبياء والأمم كلّهم[1] من أمته، ويكون قوله صلى الله عليه وسلم: ((بعثت إلى الناس كافة)) لا يختص به الناس من زمانه إلى يوم القيامة، بل يتناول من قَبْلهم أيضًا.

فإذا عُرف هذا؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم نبي الأنبياء، /ولهذا ظهر في الآخرة جميع الأنبياء تحت لوائه، وفي الدنيا كذلك ليلة الإسراء صلّى بهم. ولو اتّفق مجيئه في زمن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وجب عليهم وعلى أُممهم الإيمان به ونصرته، وبذلك أخذ الله الميثاق عليهم. [61ب]

فنبوّته ورسالته إليهم[2] أمر حاصل له، وإنّما أمره يتوقف على اجتماعهم معه، فتأخُّر ذلك الأمر راجع إلى وجودهم لا إلى عدم اتّصافه بما يقتضيه. وفرق بين توقف الفعل على وجود المحل وقبوله، وبين توقّفه على أهلية الفاعل. فهَهُنا لا توقّف من جهة الفاعل ولا من جهة ذات النبي صلى الله عليه وسلم الشريفة، وإنّما هو من جهة وجود العصر المُشتمل عليه، فلو وجد في عصرهم لزمهم اتّباعه بلا شك.

ولهذا يأتي عيسى عليه السلام في آخر الزمان على شريعته وهو نبي كريم على حاله، لا كما يظن بعض الناس أنّه يأتي وهو واحد من هذه الأمة. نعم، هو واحد منها لما قلنا من اتباعه للنبي صلى الله عليه وسلم، وإنّما يحكم بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم: بالقرآن والسُّنة وكل ما فيهما من أمر ونهي[3]، فهو مُتعلّق به كما يتعلّق بسائر هذه الأمة. وهو نبي كريم على حاله لم ينقص منه شيء.

وكذلك لو بعث النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه أو زمان موسى وإبراهيم ونوح وآدم صلوات الله عليهم أجمعين كانوا مُستمرّين على نبوّتهم

---

(1) ليست في (س).
(2) ليست في (م).
(3) في (س) من الأمر والنهي.

ورسالتهم إلى أممهم، والنبي صلى الله عليه وسلم نبي عليهم ورسول إلى جميعهم. فنبوّته ورسالته أعمّ وأشمل وأعظم، ومُتّفق مع شرائعهم في الأصول لأنّها لا تختلف، وتقدّم شريعته فيما عساه يقع الاختلاف فيه من الفروع، إمّا على سبيل التخصيص[1] وإمّا على سبيل النسخ؛ أو لا نسخ ولا تخصيص بل شريعة النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الأوقات بالنسبة إلى أولئك ما جاءت به أنبياؤهم، وفي هذا الوقت بالنسبة إلى هذه الأمة ما جاءت به ذاته الشريفة. والأحكام تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات، كما أنّ الأدوية تختلف باختلاف أشخاص المرضى وأوقات الأمراض".

قال [السبكي]:

"وبهذا بان لنا معنى حديثين كانا غابا عنا؛ أحدهما: قوله صلى الله عليه وسلم: ((بُعثت إلى الناس كافة))، كنّا نظن أنّه من زمانه إلى يوم / القيامة، [152] فبان أنّه لجميع الناس أولهم وآخرهم. والثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: ((كنت نبيًّا وآدم بين الروح والجسد))، كنّا نظن بالعلم، فبان أنّه معنى زائد على ذلك. وإنّما يفترق الحال بين ما بعد وجود جسده الشريف صلى الله عليه وسلم وبلوغه الأربعين، وما قبل ذلك بالنسبة إلى المبعوث إليهم وتأهّلهم لسماع كلامه، لا بالنسبة إليه ولا إليهم لو تأهّلوا قبل ذلك.

وتعليق الأحكام على الشروط قد يكون بحسب المحلّ القابل، وقد يكون بحسب الفاعل المُتصرّف، فهَهُنا التعلّق إنما هو بحسب المحل القابل، وهو المبعوث إليهم، وقبول سماع الخطاب، والجسد الشريف الذي يُخاطبهم بلسانه. وهذا كما يوكّل الأب رجلًا في تزويج ابنته إذا وجد كُفئًا، فالتوكيل صحيح، وذلك الرجل أهل للوكالة، ووكالته ثابتة. وقد يتوقف حصول التصرف على وجود الكفء، ولا يوجد إلّا بعد مدة، وذلك لا يقدح في صحة التوكيل وأهلية الوكيل.

(1) في (س) الاختصاص.

قال [السبكي]:

"وقد جاء أنّ الله خلق الأرواح قبل الأجساد، فقد تكون الإشارة بقوله: ((كنت نبيًّا)) إلى روحه المشرفة، أو إلى حقيقة من الحقائق؛ والحقائق تقصر عقولنا عن معرفتها، وإنّما يعلمها خالقها، ومن أمدّه الله بنور إلهي.
ثمّ إنّ تلك الحقائق يؤتي الله كل حقيقة منها ما يشاء من الوقت الذي يشاء، فحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم قد تكون من قبل خلق آدم آتاها الله ذلك الوصف بأن يكون خَلَقَهَا مُتَهَيِّئَةً لذلك، وأفاضه عليها من ذلك الوقت فصار نبيًّا. وكتب اسمه على العرش، وأخبر عنه بالرسالة، لتعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده. فحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم موجودة من ذلك الوقت، وإن تأخّر جسده الشريف المُتّصف بها. واتّصاف حقيقته بالأوصاف الشريفة الفائضة عليه من الحضرة الإلهية مُتقدّمة، وإنّما يتأخّر البعث والتبليغ. وكل ما له من جهة الله تعالى، ومن جهة تأهّل ذاته الشريفة وحقيقته مُعجّل، لا تأخّر فيه، وكذلك استنباؤه وإيتاؤه الكتاب والحكم والنبوة، وإنّما المُتأخّر تكوّنه وتنقله إلى أن ظهر صلى الله عليه وسلم.
وقد عُلم من هذا أنّ من فسّره بعلم الله بأنّه سيصير نبيًّا لم يصل إلى هذا المعنى، لأنّ علم الله تعالى مُحيط بسائر الأشياء، ووصف النبي صلى الله عليه وسلم بالنبوّة في ذلك الوقت /ينبغي أن يفهم منه أنّه أمر ثابت له في ذلك الوقت. ولو كان المُراد بذلك مُجرّد العلم بما سيصير في المُستقبل لم يكن خصوصية له بأنّه نبي وآدم بين الروح والجسد، لأنّ جميع الأنبياء والرسل يعلم الله نبوتهم في ذلك الوقت وقبله. فلا بد من خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم لأجلها أخبر بهذا الخبر إعلامًا لأمته ليعرفوا قدره عند الله تعالى"[1]. انتهى مُلخّصًا، [أي: كلام السبكي]. [٤٥ب]

وقد أقرّه كلّ من جاء بعده، ونقل عنه الحافظان الجلال السيوطي في

(1) انظر رسالة التعظيم والمنة في ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾، لتقي الدين السبكي في فتاوى السبكي، بيروت، دار المعرفة، ج1، ص38-41.

الخصائص الكبرى[1]، والشهاب القسطلاني في المواهب[2] واستحسناه. وهو كما ترى وكلام الشيخ [ابن عربي] من مِشكاة واحدة، وكأنّه مُستمدّ فيه من كلام الشيخ [ابن عربي]، وليس فيه مُخالفة لكلام الشيخ جميعه إلّا في قوله: كذلك لو بعث النبي في زمانه -يعني: عيسى- أو زمان موسى وإبراهيم ونوح وآدم كانوا مُستمرّين على نبوّتهم ورسالتهم إلى أممهم. فإنّه بحسب الظاهر مُخالف لقول الشيخ قُدّس سرّه: «فإنّ الإمام الأعظم إذا حضر لا يبقى لنائب من نوابه حكم إلا له، فإذا غاب حكم النواب بمراسيمه، فهو الحاكم غيبًا وشهادة»[3]. - انتهى.

إلّا أن يُقال: يؤول كلام السبكي بأنّ المُراد رسالتهم من قبل النبي صلى الله عليه وسلم بأمر الله، بمعنى أنّه كان يُرسل إلى كل قوم من طرفه بأمر الله ذلك الرسول إلى ذلك القوم بعينه. كما أرسل عليًا ومعاذًا إلى اليمن، وأرسل جماعة من الصحابة إلى أطراف الأرض، ضرورة أنّه إذا بعث كان يبعث إلى كافة الأنام، ويوحى إليه بمكّة ويُهاجر إلى المدينة كما هو الواقع، وكان لا يتصوّر وصوله إلى جميع أقطار الأرض. فكان يبعث نوحًا إلى قومه، وإبراهيم إلى قومه وهكذا، وكل ذلك بأمر الله تعالى، فيتوافق الكلامان.

غاية الباب[4] أنّ نوابه الذين قبله أشرف من الذين في زمانه وبعده، ما عدا عيسى لأنّه من الذين كانوا قبله، لأنّ المُستنيب لهم عنه هو الله، بخلاف من في زمانه، فإنّه المُستنيب لهم عن أمر الله. وهذا نظير ما قالوا في الفقه: نائب السلطان ونائب القاضي، مع أنّ كليهما نائبان عن القاضي، لكن الأول: أنابه عنه السلطان، والثاني: أنابه هو عن نفسه عن إذن السلطان، إذ لو نهاه السلطان عن الاستنابة[5] لم يكن له أن يستنيب أصلًا. فهذا غاية ما يمثل به تقريبًا في مسألتنا.

---

(1) انظر: جلال الدين السيوطي، الخصائص الكبرى أو كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ج1، ص11.

(2) انظر: أحمد بن محمد القسطلاني، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق صالح أحمد الشامي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 2004، ج1، ص63.

(3) الفتوحات المكية، ج1، ص135.

(4) في (م) غاية ما في الباب.

(5) في (س) الإنابة، وفي حاشية أفاد الناسخ تحت رمز (ن) = نسخة: الاستنابة. وحاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

[153] وفي قول السبكي: "والحقائق تقصر عقولنا /عن معرفتها إلخ". اعتراف بفضل الأولياء ومنهم الشيخ قُدّس سرّه. وكفى بالسبكي في جلالته شاهدًا لهم، وبالله التوفيق، وهو الهادي إلى التحقيق.

وأمّا عبارة الشيخ قُدّس سرّه المأخوذة منها قوله: إنّ الرسول له ثلاث مراتب، فهي ما قال في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات:

«اعلم أنّ للّه تعالى في كل نوع من المخلوقات خصائص، وهذا النوع الإنساني هو من جُملة الأنواع، ولله فيه خصائص... وصفوة، وأعلى الخواص فيه من العباد الرسل عليهم السلام، ولهم مقام الرسالة والنبوّة والولاية والإيمان. فهم أركان بيت هذا النوع.

والرسول أفضلهم مقامًا وأعلاهم حالًا، أي: المقام الذي أرسل منه أعلى منزلة عند الله من سائر المقامات. وهُم الأقطاب والأئمة والأوتاد الذين يحفظ الله بهم العالم كما يُحفظ البيت بأركانه. فلو زال ركن منها زال كون البيت بيتًا. ألا إنّ البيت هو الدّين، ألا إنّ أركانه هي الرسالة والنبوّة والولاية والإيمان، ألا إنّ الرسالة هي الركن الجامع للبيت وأركانه، ألا إنّها هي المقصودة من هذا النوع. فلا يخلو هذا النوع أن يكون فيه رسول من رسل الله، كما لا يزال الشرع الذي هو دين الله فيه. ألا إنّ ذلك الرسول هو القطب المُشار [إليه] الذي ينظر الحقّ إليه، فيبقي به هذا النوع في هذه الدار (ولو كفر الجميع، ألا إنّ الإنسان لا يصحّ عليه هذا الاسم إلّا أن يكون له جسم طبيعي وروح، ويكون موجودًا في هذه الدار الدنيا بحقّه وبحقيقته)[1]. فلا بدّ أن يكون الرسول الذي يحفظ الله به هذا النوع الإنساني موجودًا في هذا النوع (في هذه الدار بجسده وروحه يتغذى، وهو مُجلى الحقّ من آدم إلى يوم القيامة.

ولما كان الأمر على ما ذكرنا ومات رسول الله صلى الله عليه وسلم

(1) في (ت) وردت هذه الفقرة على النحو الآتي المُختصر: "فيبقي به هذا النوع في هذه الدار الدنيا بحقه وبحقيقته". وما أثبتناه من بقية النسخ وهو يوافق الفتوحات.

بعدما)[1] قرّر الدِّين الذي لا يُنسخ، والشرع الذي لا يتبدّل، ودخلت الرسل كلهم في هذه الشريعة يقومون بها. والأرض لا تخلو من رسول حيّ بجسمه، فإنّه قطب العالم الإنساني، ولو كانوا ألف رسول لا بدّ أن يكون الواحد من هؤلاء هو الإمام المقصود. فأبقى الله تعالى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار الدنيا ثلاثة وهُم: إدريس النبي صلى الله عليه وسلم بقي حيًّا بجسده، وأسكنه الله تعالى السماء الرابعة. والسماوات السبع هنّ من عالم الدنيا، تبقى ببقائها وتفنى صورتها بفنائها. فهي جزء من الدار الدنيا، فإنّ في الدار الأخرى [58ب] تبدل السماوات والأرض /بغيرهما كما تبدّل هذه النشأة الترابية منّا نشأة[2] أخرى غير هذه كما وردت الأخبار (. . .). وأبقى في الأرض إلياس وعيسى وكلاهما من المُرسلين[3]، وهُما قائمان بالدِّين الحنيفي الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم. فهؤلاء ثلاثة من الرسل المُجمع عليهم أنّهم رسل[4]. وأمّا الخضر وهو الرابع[5]، فهو المُختلف فيه عند غيرنا لا عندنا. فهؤلاء باقون بأجسامهم في الدار[6] الدنيا وكلهم الأوتاد، واثنان منهم الإمامان، وواحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحقّ من العالم. فما زال المُرسلون ولا يزالون في هذه الدار إلى يوم القيامة، وإن لم يُبعثوا[7] بشرع ناسخ ولا هُم على غير شرع محمد صلى الله عليه وسلم، ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 187]. والواحد من هؤلاء الأربعة وهم: عيسى وإلياس وإدريس والخضر هو القطب، وهو أحد أركان بيت الدِّين، وهو ركن الحجر الأسود. واثنان منهم هُما الإمامان، وأربعتهم هُم الأوتاد.

---

(1) ما بين قوسين ورد في (ت) على النحو الآتي المُختصر: "موجودًا في هذا النوع بعد ما قرر". وما أثبتناه من بقية النسخ يوافق الفتوحات.
(2) في الفتوحات المكية ج2، ص5: نشآت أخر.
(3) حاشية في (س، ق69أ) مفادها: "الذي في شروح الشفا [للقاضي عياض] أنّ عيسى وإدريس في السماء، وإلياس والخضر في الأرض".
(4) عبارة "المُجمع عليهم أنّهم رسل" ليست في (ت).
(5) حاشية في (س، ق70أ) مفادها: "قف على أنّ الخضر رسول عند الشيخ...".
(6) ليست في (ت).
(7) حاشية في (س، ق70أ) مفادها: "قف على أنّ السبعة أربعة...".

فبالواحد يحفظ الله الإيمان وبالثاني الولاية وبالثالث النبوة وبالرابع الرسالة، وبالمجموع يحفظ الله الدِّين الحنيفي. فـ "القطب" من هؤلاء لا يموت أبدًا، أي: لا يصعق. (قال) وهذه المعرفة (. . .) لا يعرفها إلا من أهل طريقنا إلّا الأفراد والأمناء»[1]. انتهى الغرض منها.

وأمّا ما ذكره [الكازروني] من تقسيم الولاية فهو أيضًا مأخوذ من كلام الشيخ قُدّس سرّه مع تصرّف فيه، فقد قال الشيخ قُدّس سرّه في الباب المذكور:

«اعلم أنّ رجال الله في هذه الطريقة هم المُسَمُّون بعالم الأنفاس وهو اسم يعمّ جميعهم، وهُم على طبقات كثيرة وأحوال مُختلفة، فمنهم من [تجمع] له الحالات كلها والطبقات. ومنهم من يحصل له من ذلك ما شاء الله، (. . .) ومنهم من يحصره عدد في كل زمان، ومنهم من لا عدد له لازم، فيقلّون ويكثرون.

قال: ولنذكر منهم أهل الأعداد ومن لا عدد لهم بألقابهم إن شاء الله تعالى:

فمنهم رضي الله عنهم الأقطاب، وهُم الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو بالنيابة، وقد يتوسّعون في هذا الإطلاق، فيُسَمُّون كل من دار عليه مقام ما من المقامات وانفرد به في زمانه عن أبناء جنسه قطبًا، فيُسمّى قطب كذا بالإضافة[2]، لكن الأقطاب المُصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم مُطلقًا من غير إضافة، لا يكون منهم في كل زمان إلّا واحد منهم، وهو "الغوث" أيضًا، / وهو من المُقرّبين وسيّد الجماعة في زمانه. [154]

ومنهم من يكون ظاهر الحكم، ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام: كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن[3] ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز والمتوكّل.

---

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص5-6. وفي النص تصرف شديد.
(2) ليست في (م).
(3) حاشية في (س، ق70أ) مفادها: "قوله: والحسن... لم يذكر الحسين لأنّ أهل الكوفة طلبوه ليُبايعوه فلمّا جاءهم غدروه وقتلوه، فلم تعقد له بيعة، وتعديد هؤلاء يتراءى منه مُنافاة لما مرّ آنفًا من القطب رسول وواحد إلى يوم القيامة، فليُحرر. وجوابه أنّ هذا في الحقيقي لا في النائب".

ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصّة ولا حُكم له في الظاهر: كأحمد بن هارون الرشيد السبتي، وكأبي يزيد البسطامي، وأكثر الأقطاب لا حُكم لهم في الظاهر.

ومنهم الأئمة وهُما اثنان، لا يزيدون في كل زمان على اثنين لا ثالث لهما: الواحد عبد الرب والثاني عبد الملك، والقطب عبد الله، ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ﴾ [الجن: 19]، فالأقطاب كلهم عبد الله، والأئمة في كل زمان عبد الملك وعبد الرب، وهُما اللذان يخلفان القطب إذا مات، وهُما بمنزلة الوزيرين»[1].

ثمّ أطال في ذكر أنواعهم، ودخل في قوله: «ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة "المهدي"، فإنّه من الجامعين بين الخلافتين قطعًا، وهو أولى بذلك من عمر بن عبد العزيز والمتوكل»، بل قال الشيخ قُدّس سرّه: «إنّه لم يبلغ أحد قبله من الخلفاء مرتبته»، فإخراج الأصل له من الخلفاء ليس في محلّه، بل هو من أجلّ الخلفاء والأولياء. روي عن ابن سيرين أنّه فضله على أبي بكر وعمر، وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حقّه: ((يقفو أثري لا يُخطئ[2])). قال الشيخ قُدّس سرّه: «فهو معصوم من الخطأ في أحكامه، وهذا لم يكن لخليفة قبله»، فتقييده غير صحيح[3]. انتهى بمعناه.

وهذا لا يُنافي ما انعقد عليه الإجماع من أفضلية الخلفاء الأربعة، إذ هذه الفضيلة جُزئية، فتقييد الأصل مبني على تقييد الخلافة بخلافة النبوة كما مرّت في رواية، وإلّا فهو غير صحيح[4].

ثم قال الشيخ بعد نحو ورقتين: «ومنهم الختم وهو واحد لا في كل زمان، بل هو واحد في العالم، يختم الله به الولاية المحمدية فلا يكون في الأولياء

(1) انظر: الفتوحات المكية، ج2، ص6. وفي النص تصرف شديد واختصار وحذف.
(2) حاشية في أسفل (س، ق70ب) مفادها: "أقول: قوله: يقفو أثري ولا يُخطئ، لا يستلزم، لجواز كونه محفوظًا. وحينئذ لا يلزم كونه أفضل من أبي بكر المُنافي للإجماع".
(3) "فتقييده غير صحيح" فقط في (ت).
(4) من قوله "انتهى بمعناه" حتى "غير صحيح" لم ترد في (ت)، والاستدراك من باقي النسخ.

المُحمديّين أكثر منه. (قال) وثمّة ختم آخر يختم الله به الولاية العامة من آدم إلى آخر ولي، وهو عيسى عليه السلام، وهو ختم الأولياء، كما كان ختم دورة الفلك، فله يوم القيامة حشران»[1]، إلى آخر ما قال.

المقام الرابع: في بيان مراده بالختم

فأقول: وقد اختلفوا في مُراده بالختم اختلافًا كثيرًا، ووجّهوا كلامه توجيهات، منها ما ذكره الأصل من جعل الختم أربعة، ولم أره لغيره. ومنهم من حكم باضطراب كلام الشيخ فيه. ومنهم من قال: المراد هو نفسه في جميع المواضع. ومنهم من قال: إنّها مَرْتَبة كلية تورث إلى يوم القيامة. فلننقل بقية كلام الشيخ قُدّس سرّه ثمّ نتكلّم عليه بحسب الوسع. / [٨٤ب]

قال رحمه الله في الباب الرابع عشر: «وأمّا القطب الواحد فهو روح محمد صلى الله عليه وسلم، (... إلى أن قال) ولهذا الروح المحمدي مظاهر في العالم، أكمل مظاهره في "قطب الزمان" وفي الأفراد وفي ختم الولاية المُحمّدية وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام»[2]. وهو صريح عنده في أنّ الختم ختمان: ختم الولاية المُحمّدية وختم الولاية العامّة الذي لا ولي بعده أصلًا، وهو سيدنا عيسى عليه السلام.

وأصْرَحُ منه في هذا الباب في أجوبة سؤالات الترمذي قوله:

«الختم ختمان: [ختم يختم الله به الولاية و] ختم يختم الله به الولاية المُحمّدية، وأمّا ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام،... وأمّا ختم الولاية المُحمّدية فهو لرجل من العرب من أكرمها أصلًا وبيتًا، وهو في زماننا اليوم موجود، عرفت به سنة خمس وتسعين وخمسمئة، رأيت العلامة[3] التي قد أخفاها الحق عن عيون عباده وكشفها لي بمدينة فاس، حتى رأيت

(1) انظر: الفتوحات المكية ج2، ص9. وجملة "كما كان ختم دورة الفلك" ليست في (م).
(2) الفتوحات المكية، ج1، ص151.
(3) حاشية في أسفل (س، ق71أ) مفادها: "بلغ".

خاتم الولاية منه، وهو خاتم النبوة المُطلقة لا يعلمها كثير من الناس، وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه»[1].

وقال بعد[2] نحو ورقة: «يواطئ اسمه اسمه صلى الله عليه وسلم، ويحوز خلقه، وما هو بالمهدي المعروف المُنتظر المُسمّى باسمه، فإنّ ذلك من سلالته وعترته، والختم ليس من سلالته الحسية، ولكن من سلالة أعراقه وأخلاقه»[3].- انتهى.

وقال في عنقاء مُغرب[4] بالرمز: إنّ عيسى هو ختم الولاية العامة، ثمّ قال: وقد أوضح الله[5] لنا العلامة بأنه خاتم الإمامة، أعني الإمامة المُحمّدية الجزئية لا الإمامة المُطلقة الكلّية، إلى أن قال[6]: «إلى أن دخل عام خمسة وتسعين ونصف اليوم، وانجلى عن الشمس ظلام الغيم». ونصف اليوم أراد به نصف الألف يعني خمسمئة. وساق الكلام إلى أن قال: «وهكذا أقول في شمس غربنا، أظهرنا لكم من وراء قلبنا في حجاب غيبنا، فمن كان ذا كشف علوي وعزم قوي، شقّ عن قلبي حتى يرى فيه شمس ربي»[7].

قال في إسعاف المولعين بكتب الشيخ محيي الدين:

"وأما أقوال الشيخ قُدّس سرّه في خاتم الولاية المحمدية فمُتناقضة، فإنّه

---

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص49. باختصار.
(2) حاشية في أعلى (س، ق71ب) مفادها: "بلغ".
(3) الفتوحات المكية، ج2، ص49.
(4) وهو من اشهر كتب ابن عربي عالج فيه مسألة "ختم الولاية" وعنوانه الكامل: عنقاء مُغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب. ألّفه سنة 595هـ بمدينة فاس. والرمز الذي أشار اليه هو كتابة خاصة بـ "قلم" رمزي يتضمّن آيات قرآنية وردت بحقّ المسيح عليه السلام. وقد ورد في نهاية الكتاب في فصل: نكتة تمام الأنبياء في تعيين ختم الأولياء. وقد ترجم الكتاب إلى اللّغة الإنكليزية Gerald T.Elmore سنة 1995م. وصدر في ليدن عن دار بريل.
(5) ليست في (س).
(6) "إلى أن قال" ليست في (س).
(7) انظر: ابن عربي، عنقاء مُغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، 2004، ص99.

أخبر في بعض كلامه أنّه رجل من الصين[1] يأتي فيما بعد. وفي بعضه أنّه رآه في بعض مدن الغرب ورأى الخاتم بين كتفيه. وفي مواضع /من نظم ونثر أنّه هو، وقد قال: إنّ الخاتم واحد فلا يكون إلّا واحدًا". [155]

وقال شيخنا [الكوراني] أبقاه الله تعالى:

"والحاصل أنّ الشيخ يُريد بخاتم الولاية المحمدية نفسه، تصريحًا تارة ورمزًا أُخرى، منها ما مرّ آنفًا، ومنها ما ذكره في الفتوحات في الباب الثالث والسبعين بالكناية والإشارة إلى كونه حاتميًّا[2]، وبالتصريح في الباب الخامس والستين بعد ما ساق الرؤيا في اللَّبِنتين قال: "وعسى أن أكون ممّن ختم الله الولاية به وما ذلك على الله بعزيز"[3]، والترجّي بعسى لسان أدب، وكانت الرؤيا بمكة سنة تسع وتسعين وخمسمئة. وهو المُشار إليه في عنقاء مُغرب في كلامه السابق نقله"[4]-انتهى.

قلت [البَرْزَنْجي]: وكذلك ما تحيّر فيه صاحب الأصل المار آنفًا، فإن قوله: "ولد في زماننا" وقوله الآخر: "موجود في زماننا" صادق عليه، لأنّه ولد في زمان نفسه، وموجود فيه. وقوله: "الرجل من العرب من أكرمها أصلًا" صادق عليه أيضًا، و"بيتًا" لأنّه من طي، وهم من العرب الأصليين ومن بيت حاتم، وهو أكرم بيوت طي. وقوله: "عرفت به سنة 595" وهو تاريخ رؤياه اللبنتين[5].

والحاصل أنّه يُمكن تطبيقها عليه بجميع القيود، وكذلك قوله: "وجمعت به عبد الله وابن سودكين فانتفعا به ودعا لهما"، فإنهما تلميذاه، فمعناه أنّه أخبرهما بذلك، ودعا لهما. لكن قوله: "كشفها لي بمدينة فاس" مع أنّ الرؤيا كانت بمكة، فيه تغطية للأمر، أو أنّ المعنى أنّ الله كشف له بمدينة فاس عن آية الختم

(1) حاشية في (س، ق71ب) مفادها: "قوله: "من الصين" ذكره في الفصوص".
(2) في (س) لعله خاتمًا.
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص319.
(4) انظر: إبراهيم الكوراني، المسلك القريب إلى أجوبة الخطيب، Sehid Ali Pasa 2722، ق 50ب.
(5) سبق أن قال الكوراني إن الرؤيا كانت بمكة سنة 599 هـ.

بأن قال له: آيته كذا، ثمّ حين رأى الرؤيا رآها في نفسه، وعلى هذا فلا تناقض بين أقواله.

بقي أنّ قوله: «وهو واحد في العالم»، هل هو على حقيقته وظاهره من أنّه شخص واحد، أو هو مرتبة في كل وقت ينزلها واحد، وكان في زمن الشيخ هو نفسه، فأخبر الشيخ عن حال نفسه، وأنّ كل من نازلها يرى أنّه هو الخاتم؟

فذهب جمع إلى الأول؛ وعليه فقال الشيخ مؤيد الدين الجَنْدي رحمه الله تعالى: إنّه هو الشيخ قُدّس سرّه، (كما يدلّ عليه كلامه في الفتوحات وغيره. وقال الشيخ داود القيصري: إنّه عيسى عليه السلام، ويردّه أنّ الشيخ صرح بأنّ [55ب] الختم ختمان وأن أحدهما عيسى وأنّه ختم الولاية العامة. / وذهب كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني إلى أنّه المهدي، ويردّه أنّ الشيخ قُدّس سرّه)[1] وإن سَمّى المهدي خاتم الأولياء، لكنه في الفتوحات صرح بأن الختم المُحمّدي ليس بالمهدي المعروف كما مرّ. وجمع الأصل بين هذه الأقوال بأن جعل الختم أربعة كما مرّ نقل كلامه، ولكنّه ليس له سلف في ذلك، وإن لم يكن قوله بعيدًا من الصواب.

وذهب آخرون إلى الثاني؛ وعليه يدلّ كلام الإمام صدر الدين القونوي في كتبه، فقد قال في تفسير الفاتحة: "إن الله تعالى ختم الخلافة الظاهرة في هذه الأمة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمهدي عليه السلام، وختم مُطلق الخلافة عن الله تعالى بعيسى ابن مريم عليه السلام، وختم الولاية المُحمّدية بمن تحقّق بالبرزخية الثابتة بين الذات والألُوهة"[2]. -انتهى.

فظاهر هذا أنّه من جمع بالبرزخية المذكورة بين الأمرين[3] أنّه الختم المحمدي كائنًا من كان.

---

(1) ما بين قوسين ليست في (س).

(2) القونوي، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، ص522. هامش في (ت) مفاده: "الختم المُحمّدي هو المُتحقّق بالبرزخية الثابتة بين الذات والألوهة".

(3) في (هـ) فظاهر هذا أنّ كلّ من تحقّق بالبرزخية المذكورة.

وأوضح من هذا قوله في خطبة الفكوك حيث قال:

"ثمّ إنّه لما ورد التعريف الإلهي إلى هذا الضعيف باختصاصه -يعني نفسه-[1] بسرّ الآخرية، وأنّه لا وارث لكمال جمعيته من صحبه غير ربه، تألّم[2] لانطواء هذا البساط الذاتي الإلّي، ونفض هذا الفسطاط العلّي. فأخبر أنّه سيبقى لبعض ما تشتمل عليه هذه الجمعية حَملةً تابعون كما قال صلى الله عليه وسلم: ((يحمل هذا العلم من كل خَلَف عدول ينفون عنه تحريف الغالين[3] وزيغ المُبطلين))، فحمد الله وسُرّ بهذا الإخبار، وبقيَ منصبغ الحال بحكم الترجي والانتظار..."[4]، إلى آخر ما قال.

ومن هُنا قال شيخنا الإمام صفي الدين أحمد بن محمد المدني عُرف بالقشاشي:

"الختم لا يكون إلّا حيث يكون الفتح والابتداء، وما ذلك إلّا لمحمد صلى الله عليه وسلم، إذ هو خاتم الرسل والأنبياء والأولياء، كما هو الأول والآخر. ولم تزل خلافته في أمته وراثة عنه بأبي بكر ثم بعمر ثم بعثمان ثم بعلي ثم بمن شاء الله تعالى، فلا حصر. ويكون ذلك القائم في العصر رحمة لولايته المقام الأكمل والأشمل، والمتهيئ لوراثته موجود معه، وليس له ما له مما هو مُنفرد فيه، حتى يُفارقه إليه. ولسرّ الخلافة عن الله، بذلك قال تعالى خطابًا /للكل: ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [156]
[الحديد: 7] من الأمر الحسي والمعنوي، ولذلك قال أبو يزيد رحمه الله تعالى: "الخلفاء كثير، وأمير المؤمنين واحد"، يعني المُتكلّم على الجميع لكونهم أتباعًا وهو المتبوع، ولم يزل الأمر كذلك، حتى إلى من يقول[5]:

(1) "يعني نفسه"، زيادة في (ت)، وهي من إضافة المؤلف (البَرْزَنْجي).
(2) في (س) تألم: وجع.
(3) في (س) العالمين. وكلمة "الإلّي" لها عدة معاني منها: الإلّ بمعنى: العهد، وقد وردت عند ابن عربي وابن الفارض.
(4) والعنوان الكامل لهذا الكتاب هو: كتاب الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، وهو لصدر الدين القونوي ربيب ابن عربي وأشهر تلاميذه (ت 672هـ)، انظر: تحقيق محمد خواجوي، طهران، 1427هـ، ص152-153 وفيه اختلافات طفيفة.
(5) في (م) من لا يقول.

الله الله. والكامل المكاشف كالمُجتهد يُخطئ ويُصيب، لا أنّه يُصيب فلا يُخطئ بل كلاهما، وأثبت له الأجر صلى الله عليه وسلم فيهما، والأجران في أحدهما. وما من أحد إلّا يؤخذ من قوله ويترك إلّا رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنّه ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]. وظاهر عبارة الشيخ قُدّس سرّه مُنَاقَشَة، ومُراده غيب لنا وشهادة لله تعالى، والله أعلم بما أراد. فإن كان يُقبَل فهو مقبول وإن كان غيره فموقوف. ولا يحتاج إلى التكلّفات الآيلة إلى تقرير أنّ العبد لا يُخطئ، فهذا حاصل غير مقبول، والله سبحانه أعلم بغيبه".

قال [أي: القشاشي]: "والذي يتحصّل وجدانه أنّ الختمية الخاصة مرتبة إلهية مُحققة يتزل بها كل واحد لها حسب وقته وأهله، غير مُنقطعة إلى أن لا يبقى على وجه الأرض من يقول: "الله الله"، لعدم خلو المراتب الإلهية عن القائمين بها حتى يعود القائم بها[1] -كالصفر الحافظ لمرتبة العدد فيما قبله وما بعده- تنقضي بأنفاسه الحوائج وتنفذ الأوامر وتتمّ المصالح وتُحفظ به المراتب، لبقاء ذوي المصالح والحوائج والأوامر الحسية والمعنوية. فيكون صمته عين النطق، عُلم ذلك منه أو لم يُعلم. وقد وجدناه تحقيقًا بإذن الله حقًّا، ونَزّلناه منازلة وصدقًا، فصاحب الختمية الخاصة المذكورة يتكلّم في الروح وعليه؛ فمن يليه يُشير إليه ويومي ولا يستطيع لسانه حتى يصل إليه. وكلمة "الختم" كإمضاء ولي الأمر على الأوامر، وإن كان الغير يجد ما يجده علمًا ويفصله ذوقًا إذا كان ممّن يليه. لكنّه لا وصول له إلى ما وصل إليه إلّا بعد أن يليه مرتبة، فذقه ودقّقه تجده، وتعلم ما لديك منه وما لا.

وقد ادّعى الختمية بعد الشيخ الأكبر محيي الدين قُدّس سرّه تلميذه صدر الدّين رضي الله عنهما. وكذلك ما يجد من الواصلين الواجدين، وقال في / ذلك قائلهم رضي الله عنهم أجمعين: [66ب]

لَوْ أنّهُمْ أَلْفُ أَلْفٍ في عَدِيْدِهِمُ ... عَادُوا إلى وَاحِدٍ فَرْدٍ بِلا عَدَدِ

﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم: 36]. وممّن

---

(1) "حتى يعود القائم بها" مكررة في (هـ).

رأيته من مشايخي من أهل الختمية المذكورة سندًا مُتصلًا منّا إليهم من غير انقطاع بإذن الله تعالى خمسة رضي الله عنهم، سادسهم كلبهم، لا رجمًا بالغيب. وربّما قال لي بعضهم أنا مُجدّد الوقت ولم أعلم معنى ذلك كما هو حين قوله، والذي يليه قال: لدي، وقد سأله بعض الناس الدعاء، فقال: وجب عليّ الدعاء لعامة الأمة وأنا مُكلّف به لصدقه حتى كان من أمر الله ما كان، وله المِنّة بما هو أهله من الفضل والإحسان ﴿وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: 113]، ولم يزل[1]".

انتهى كلام شيخنا القشاشي رحمه الله تعالى، وحاصله أنّ الختمية مرتبة لا تختص بشخص ولكن المتازلين إياها مُختلفون في الكمال، فربّما كان بعضهم أكمل من بعض. ويؤيد كلام شيخنا هذا ويُصرّح به ما قاله كلام [الجيلي] صاحب **الإنسان الكامل** في رسالته المُسمّاة غنية السماع حيث يقول في الكلمة الموفية أربعين في بيان معنى العبودة والفرق بينها وبين العبودية[2] ما نصّه:

"العبودة عبارة عن قيام العبد في وظائف العبودية بالله، ولا يصح ذلك إلّا للواصلين الكُمّل من أهل الله الذين أشار إليهم الحق في قوله في الحديث القدسي: ((أكون سمعه وبصره...)) الحديث. إلى أن قال: وعلامة مَنْ تحقّق بهذا المقام أن تنفعل[3] الأكوان لجوارحه، فلو مرّ بيده على الأكمه والأبرص أبرأه بإذن الله تعالى، ولو قال لميت: عش لعاش، أو قال لحيٍّ: "متْ"! لمات، وكذلك سائر جوارحه. قال: فالعبودة[4] عبارة عن مقام هذا الرجل. قال: وهذا هو المُشار إليه بـ "ختم الأولياء".

انتهى مُلخّصًا حيث جعله مقامًا كُلّيًا ولم يجعله مُنحصرًا في شخص.

---

(1) في (ت)، أضاف في الهامش: ﴿وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [إبراهيم: 36]
(2) في (هـ) في بيان معنى العبودية.
وهو كتاب غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع لعبد الكريم الجيلي، والاقتباس من الكلمة الموفية أربعون: العبودية.
(3) في (س) تفعل.
(4) في (س) العبودية.

[المقام الخامس: تحقيق مقام ختم الولاية]

المقام الخامس: في تحقيق المقام:

فأقول مُستعينًا بالحي القيوم، وحول هذا الحمى[1] أحوم، وفي بحر رحمته تعالى أعوم: إن من المُستبعد كل الاستبعاد أن لا يكون مثل[2] أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه القائل: "لو شئت أوقرت سبعين بعيرًا من تفسير الفاتحة"، [157] القائل في حقه النبي صلى الله عليه وسلم: ((أنا مدينة العلم / وعلي بابها، فمن أتى العلم فليأتِ الباب))، كما رواه ابن عباس وغيره، وحَسَّنَه بل صَحَّحَه الحُفَّاظ، لا يكون نزل هذه المنزلة، مع نطقه صلى الله عليه وسلم بكونه خاتم الولاية وخاتم الخلافة. وقد قال الشيخ قُدّس سرّه في الباب السادس من الفتوحات: «وأقرب الناس إلى النبي صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، إمام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين عليهم السلام»[3]. وأن لا يكون المهدي الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم ما قال: ((وأنّه يقفو أثري لا يُخطئ))[4]، وقال فيه ابن سيرين: إنّه كان أفضل من أبي بكر وعمر، وفي لفظ عنه: كاد يُفضّل على بعض الأنبياء. وقال فيه الشيخ قُدّس سرّه: «إنّ أحدًا من الخلفاء قبله لم يجمع تسعة أمور جمعها المهدي»[5] لا يكون نزلها. وحينئذ فإخراجهما وإخراج أضرابهما من الختمية بعيد جدًّا. وأيضًا فقد قال الشيخ قُدّس سرّه في الفصّ الآدمي كما مرّ نقله: «إنّ الإنسان الكامل من العالَم كفصّ الخاتم

(1) في (م) الحي.
(2) في مخطوط (س، ق73ب): "إنّ من المُستبعد كل الاستبعاد أنّ مثل أمير المؤمنين عليّ كرّم الله وجهه القائل".
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص119، العبارة الأخيرة منقولة من "الكتبة الأولى للفتوحات"، راجع الفتوحات، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة 2008، السفر الثاني، ص227، حاشية (6). ويبدو أن عبارة: "وسر الأنبياء جميعًا" قد حذفها ابن عربي من "الكتبة الثانية" المُتداولة.
(4) الفتوحات المكية، ج3، ص338.
(5) الفتوحات المكية، ج3، ص337، بتصرف.

من الخاتم، فلا يزال العالم محفوظًا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال، فكّ خزانة الدنيا، انتقل الأمر إلى الآخرة»[1].- انتهى.

وهذا يقتضي أن تكون الولاية لا تختم بالشيخ ولا [بالمهدي] ولا بعيسى، لأنّ الدنيا تبقى بعد موت عيسى مدة مديدة كما ذكرناه في الإشاعة[2]، ولا تزول إلّا بزوال الإنسان الكامل[3]، ولا كمال لمن لا يكون وليًّا، فكيف تختم بعيسى الولاية العامة المُطلقة بحيث لا يكون بعده ولي مع بقاء الدنيا وعدم زوالها، هذا خلاف كلام الشيخ. وقد مرّ التنبيه على ذلك في كلام شيخنا القشاشي قُدّس سرّه.

وممّا يدل على أن الشيخ قُدّس سرّه يجوّز وجود من في مرتبته من الختمية ولا يمنعه ولا يحصره في نفسه قوله في الباب الخامس والستين وثلاثمئة بعد أن ذكر بعض نِعم الله عليه، من جُملتها أنّه قال:

«خصّني الله تعالى بخاتمة أمر لم يخطر لي ببال، فشكرت الله تعالى بالعجز عن شكره، مع توفيتي في الشكر حقّه. (ثم قال): وما ذكرت ما ذكرته من حالي للفخر، لا والله، وإنّما ذكرته لأمرين:

الأمر الواحد: لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: 11]، وأيّةُ نعمة أعظم من هذه؟

الأمر الآخر: ليكون سامع تَحْدُث فيه همة[4] لاستعمال نفسه فيما استعملتها فينال مثل هذا، فيكون معي وفي درجتي، /فإنّه لا ضيق ولا حرج [57ب]
إلّا في المحسوس والألوهية خاصة. ولهذا لا يتعلّق[5] حكم الغيرة إلّا بهذين المقامين، فأمّا المحسوس فلحصره، فإنّه إذا كان عندك لم يكن عين ما هو عند غيرك، وأمّا في الألوهة فإنّ المُدّعي فيها كاذب، ومن هي له صادق. فمُتعلّق الغيرة كون من ليست فيه الألوهية ويدّعيها كاذبًا، فالغيرة على

(1) فصوص الحكم، ص50، بتصرف.
(2) الإشاعة في أشراط الساعة من تأليف البَرْزَنْجي، مؤلف الجاذب الغيبي، مطبوع.
(3) ليست في (س).
(4) في الفتوحات: "ليسمع صاحب همة فتحدث فيه همه".
(5) حاشية في (س، ق74أ) مفادها: "قف على انحصار الضيق في المحسوس والألوهة".

المقام فإنّها لا تكون إلّا لواحد ليس لغيره فيها قدم. والغيرة مُشتقّة من الغير. فبهذا قد أبنت لك عن سواء السبيل»[1].- انتهى.

فظاهر هذا منه يدلّ على أنّ ما خُصّ به من خاتميته للأمر جائز الحصول لغيره[2]. وإذا جاز حصوله لغيره لم يكن مُدّعيًا الحصر فيه. ومن هُنا قال الشيخ قُدّس سرّه في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات: إنّ القطب لا يموت أبدًا، أي: لا يُصعق[3].- انتهى.

وأيضًا فإنّ الإمام الحكيم الترمذي كان قبل الشيخ بدهر وقد سأل عن ختم الأولياء امتحانًا لمن بعده. ولم يسأل عنه إلّا وهو يعلمه، ولم يعلم إلّا وهو نازل ذلك المقام. وإذا وجد قبل الشيخ فلا حصر في الشيخ، فلم يتمّ قوله: «لا يكون في العالم إلّا واحد» على ظاهره، فلا بدّ من تأويل كلامه، وحينئذ فتحقيق القول في ذلك أن يُفسر كلام الشيخ قُدّس سرّه بكلامه.

فنقول: قال رحمه الله في هذا الباب:

«إن الله يحفظ بالأربعة الأنبياء الأحياء وهم: إدريس وإلياس والخضر وعيسى الدّين. فبالواحد: يحفظ الله الإيمان، وبالثاني: يحفظ الله الولاية، وبالثالث: يحفظ الله النبوّة، وبالرابع: يحفظ الله الرسالة، وبالمجموع يحفظ الله الدّين الحنيفي. فالقطب من هؤلاء لا يموت أبدًا، أي: لا يُصعق. وهذه المعرفة التي أبرز[4] عينها للناظرين لا يعرفها من أهل طريقنا إلّا الأفراد والأمناء[5]. (قال) ولكل واحد من هؤلاء الأربعة من هذه الأمة في كل زمان شخص على قلوبهم مع وجودهم هم نوابهم. فأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون القطب والإمامين والوتد، إلّا النواب، لا هؤلاء المرسلون الذين ذكرناهم. ولهذا يتطاول كل واحد من الأمة لنيل هذه

---

(1) الفتوحات المكية، ج3، ص223.

(2) في هامش (ت) ولذا حرّض السامع على تحصيله.

(3) سيرد قول الشيخ بكامله بعد قليل.

(4) في الفتوحات: أبرزنا.

(5) في الفتوحات: "الأفراد الأمناء".

المقامات، وإذا حصلوا أو خصّوا بها عرفوا عند ذلك أنهم نواب لذلك القطب. ونائب / الإمام يعرف أنّ الإمام غيره وأنه نائب عنه. وكذلك "الوتد"، فمن [illegible] كرامة⁽¹⁾ رسول الله صلى الله عليه وسلم [أن] جُعل من أمته وأتباعه رُسلًا، وإن لم يُرسلوا فهم من أهل المقام الذي فيه يُرسلون، وقد كانوا أُرسلوا فاعلم ذلك. ولهذا صلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ليلة الإسراء بالأنبياء عليهم السلام ليصح له الإمامة على الجميع حيًّا[2] بجسمانيته وجسمه. فلما انتقل صلى الله عليه وسلم بقي الأمر محفوظًا بهؤلاء الرُسل، فثبت الدّين قائمًا بحمد الله تعالى، ما انهدّ منه ركن، إذ كان له حافظ يحفظه، وإن ظهر الفساد في العالم، إلى[3] أن يرث الله الأرض ومن عليها»[4].

قال:

«وهذه نكتة فاعرف قدرها فإنك لست تراها في كلام أحد منقول عنه أسرار هذه الطريقة غير كلامنا، ولولا ما ألقي عندي في إظهارها ما أظهرتها (. . .) ولا يعرف ما ذكرنا إلّا نوّابهم خاصة، لا غيرهم من الأولياء. فاحمدوا الله يا إخواننا حيث جعلكم الله ممّن قرع سمعه أسرار الله المخبوءة في خلقه التي اختصّ الله بها من يشاء من عباده. فكونوا لها قابلين مؤمنين بها، ولا تُحرموا التصديق بها فتحرموا خيرها. قال أبو يزيد البسطامي، وهو أحد النواب، لأبي موسى الدبيلي: يا أبا موسى إذا رأيت من يؤمن بكلام أهل هذه الطريقة فقل له يدعو لك، إنه: مجاب الدعوة»[5].

انتهى بلفظه وحروفه، نفعنا الله به.

---

(1) في (هـ) كرامات.
(2) في الفتوحات: حسًا.
(3) ليست في (س).
(4) الفتوحات المكية، ج2، ص5. وفيه تغير وتصرف.
(5) الفتوحات المكية، ج2، ص6.

إذا سمعت هذا فنقول: يُمكن أن يكون الختم أحد هؤلاء الأربعة، وليس عيسى لأنّه يموت قبل خراب الدنيا بمدة مديدة. فهو إما إلياس لأنّه من المرسلين بنصّ الكتاب، أو الخضر لأنّه صاحب العلم اللدني. ولا يُرد على هذا أن الخضر يقتله الدجال لأنه يحيا كما ورد في الحديث، ثمّ لا يقدر عليه، ولا إلقاؤه إياه النار في رأي العين، لأنّه لا تضره النار كما ورد أن الله يجعلها عليه بردًا سلامًا. وورد أيضًا أنّ ناره جنة وجنته نار. والعلم عند الله أنّ الآخر "وتد".

ويظهر من ذلك أنّ الختم في كلام الشيخ هو "القطب" من هؤلاء أو "الوتد" منهم، وفهم من كلامه «أنّه لا يعرف ما ذكره إلّا نوابهم» أنّ الشيخ كان نائبًا عن الختم، وإلّا لما عرف ذلك، وكذلك أبو يزيد. وعلم من كلامه السابق في عد الخلفاء /أنّ الخليفة هو الختم، وأنّ أبا يزيد كان خليفة أيضًا، فهو أيضًا ختم. فصحّ قوله: إنّ الختم في العالم واحد لا في كل زمان، وإنّ القطب منهم لا يموت باعتبار الختم الحقيقي الأصيل الذي هو القطب من هؤلاء الأنبياء. وصح قول الجَنْديّ: إنّه الشيخ باعتبار أنّه نائب عنه في زمانه. وكذا قول عبدالرزاق إنّه المهدي لأنّه نائبه أيضًا في زمانه، وقد أطلق الشيخ قُدّس سرّه على المهدي ختم الأولياء في قوله من أبيات: [83ب]

«ألا إنّ خَتْمَ الأوْلِيَاءِ شَهِيدُ
وعَيْنَ إمَامِ العَالَمِينَ فَقِيدُ
هُوَ السَّيِّدُ المَهْدِيُّ مِنْ آلِ هَاشِمٍ
هو الصَّارِمُ الهِنْدِيُّ حِيْنَ يُبِيدُ»[1]

وعلى هذا لا يُنافيه قوله السابق: «وما هو بالمهدي المعروف المُسَمّى المُنتظر، فإنّ ذلك من سلالته وعترته. والختم ليس من سلالته» إلخ، لأنه ناظر إلى قوله المتقدم على هذا، وهو قوله: «وهو في زماننا اليوم موجود» إلخ، فكأنه

(1) انظر: الفتوحات المكية، ج3، ص328: "من آل أحمد"، بينما في جميع المخطوطات "من آل هاشم". انظر كذلك فيما سلف: ق 46.

يقول: إنه في كل زمان[1] شخص، وهو في زماننا أنا، فما أمكنه التصريح، فأتى بأوصاف تنحصر فيه ولا يُشاركه فيها أحد ليفهمه الخواص. ولمّا أمكن ظنّ أن يكون ذلك هو "المهدي المُنتظر" بناءً على قول الشيعة إنّه حي طال عمره، استدرك فدفع ذلك بصريح قوله: «وليس» إلخ، فهو في الحقيقة ردّ على الشيعة، لأنّه لا يجوز مع وجوده وكماله أن يكون غيره نائبًا عن الختم الحقيقي، ولا سيما على مذهبهم أنّه خاتم الإمامة وأنّه مُتصف بالفعل بالإمامة. فلو وجد لكان هو الختم ولا بدّ[2]. فحيث ثبت أنّ الختم، أعني النائب عنه، غير المهدي بالكشف الصحيح، دلّ على أن المهدي المُنتظر ليس بموجود عند الشيخ قُدّس سرّه.

وأوضح من هذا قوله في الباب الرابع والعشرين: «وللولاية المحمدية خاصة دون الولاية المُطلقة ختم أصغر، هو في الرتبة دون عيسى، وولد في زماننا ورأيته واجتمعت به»[3]- انتهى. فإنّه لما ذكره مع عيسى ربّما توهّم مُتوهّم أنّه المهدي، فدفعه بأنّه في زمانه، والمهدي لم يولد في زمانه، لأنّه إما يولد في آخر الزمان وهو قول أهل السّنة، أو هو ابن الحسن العسكري، فيكون قد ولد قبل زمان الشيخ بسنين، وهو قول الشيعة، فعلم أنّه ليس المهدي بل هو غيره.

✡ فما / وقع في بعض نسخ اليواقيت أو غيره من كتب الشيخ عبدالوهاب [159]
الشعراني من نسبة وجود المهدي إلى الشيخ قُدّس سرّه إمّا سهو من الشعراني أو مدسوس عليه، فتنبّه له، فإنّه قد ضلّ به خلق. ولعل الشعراني توهّم من قوله: «اجتمعت به» أنّه المهدي، وهو غلط. فإنّ مراد الشيخ نَفْسَهُ، وكل أحد يجتمع بنفسه ويعرف نفسه ويولد في زمان ولادة نفسه. وإنّما أراد الشيخ بتلك العبارات التغطية والتعمية على المُنكرين مخافة أن يؤذوه. فظهر صحة قول شيخنا القشاشي رحمه الله المُتقدم "ولم تزل خلافته في أُمّته وراثة عنه بأبي بكر ثمّ عمر ثمّ عثمان ثم علي ثمّ بمن شاء الله، فلا حصر"- انتهى. وظهر من كلام الشيخ قُدّس سرّه في عدّ الخلفاء الظاهرين كون الحسن بن علي رضي الله عنهما،

(1) بدلًا من "في كل زمان"، ورد في (س) "في الأزمان".
(2) بدلًا من "ولا بدّ" ورد في (س) "وإلا".
(3) الفتوحات المكية، ج3، ص177.

ومعاوية بن يزيد، وعمر بن عبد العزيز، والمتوكل ختومًا أيضًا. ويُشير إلى كون الختمية مرتبة، أعني: "نيابة الختم".

وقوله في فصّ شيث:

«وهذا العلم [كان] علم شيث عليه السلام، وروحه هو الممدّ لكل من يتكلّم في مثل هذا من الأرواح، ما عدا روح الخاتم، فإنّه لا يأتيه المادة إلّا من الله سبحانه، لا من روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح. وإن كان الخاتم لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري، فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك كلّه بعينه من حيث ما هو جاهل به من حيث تركيبه العنصري، فهو العالم الجاهل، فيقبل الاتصاف بالأضداد كما يقبل الأصل الاتصاف بذلك»[1]. -انتهى.

وذلك لأنّ الذي لا يأتيه المادة إلّا من الله لا من روح من الأرواح إنّما يليق أن يكون نبيًّا يأخذ عن الله، بخلاف أفراد الأمة، فإنّهم لا يأخذون عن الله إلّا بواسطة كما هو مُقرّر عندهم. وظهر أيضًا أنّ عيسى عليه السلام ليس هو الختم بالمعنى المذكور، بل ختم للولاية العامة[2] غير المُحمّدية، خلافًا لما عزاه الجامي إلى القيصري، وأنّ الولد الذي ذكر الشيخ أنه يولد في الصين، وأنّه ختم للإنسانية الحقيقية بعض نواب هذا الختم أيضًا. وأنّه في مقابلة شيث فإنّه أول مولود في هذا النوع الإنساني (الكمالي، ولهذا ولد قبل أخته التي كانت تَوْأمه، (٧٨ب) وإنّ هذا المولود آخر مولود في هذا النوع الإنساني)[3] الكمالي، ولهذا / تولد أخته التي هي تَوْأمه قبله، وفاءً بحق الأولية والأخروية فيهما. وقد ذكرنا ذلك في كتابنا الإشاعة لأشراط الساعة في قصة المهدي، فراجعه.

---

(1) فصوص الحكم، ص65.

(2) حاشية في (س، ق77أ) مفادها: "في صدور وختم الولاية، خاتم الأولاد".

(3) ما بين قوسين ليس في (س)، والمعنى بهذا الشكل مُختلّ، ولذا نورد نصّ الفصوص: «وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني. وهو حامل أسراره، وليس بعده ولد في هذا النوع، فهو "خاتم الأولاد"، وتولد معه أخت له فتخرج قبله، ويخرج بعدها، يكون رأسه عند رجليها، ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل بلده»، فصوص الحكم، ص67.

فاجتمع بما ذكرنا أطراف كلامهم، وسلم الشيخ به من سهام ملامهم. وظهر أنّ هؤلاء الأجلّة إنّما رمزوا رمزًا في إعلامهم غيرة على هذه الطريقة أن يدخل فيها المُدّعي عند نشر أعلامهم. فتمسك بيديك بهذا التحقيق، واشرب كرعًا من الراح الرحيق، فإنّها أعجوبة أبرزَتْها يد التوفيق.

ثم نقول: إنّ كون التحقيق ما ذُكر، لا يُخرج هؤلاء الأربعة الأنبياء عن تبعية نبيّنا خاتم النبيّين صلى الله عليه وسلم، لما مرّ من كلام الشيخ قُدّس سرّه أن له صلى الله عليه وسلم وحدة الجمعية الإحاطية. قال شيخنا صفي الدين أحمد القشاشي[1] رحمه الله:

> قوله صلى الله عليه وسلم: ((كنت نبيًّا...)) الحديث، إيماء منه لأهله أنّه الآن على ما كان، لم يتجدّد له بلباس الصورة العنصرية ما لم يكن عليه فيما كان، حيث كله في كله بالفعل لا بالقوة، وهو المتنزل بتوقيع: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [هود: 88]، وبشاهد: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: 10]، وبنبأ ((لست كأحدكم))، وسر: ((كانت الأنبياء تُبعث إلى أممهم خاصّة وبُعثت للخلق كافة))، فذلك لعمومه وخصوصهم بلا ريب، فهم منه بناطق: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] وتحقيق: "لا إله إلا الله محمد رسول الله". فهو قسيم[2] الدائرة الوجوبية تمامًا، المأخوذ عن النبيّين ميثاقهم ليؤمننّ به ولينصرنّه، فأقرّوا وشهدوا، والله معهم من الشاهدين له. فباطنه باطن الدائرة المذكورة، وظاهره ظاهرها، وليس غيره من الأنبياء كذلك، لأنهم أبعاضه ومنه. وما استكمل أحدهم ما في قوته إلى الفعل إلا بعد ظهوره في لباس البشرية الحسية، المُحاذية بالصورة الإلهية البارزة بسر: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ...﴾ [محمد: 31]، ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ﴾ [آل عمران: 142] [التوبة: 16]، ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: 105]، ولم يقل: ورسله، فبهذا الشأن حصل له الانفراد والإحاطة والشمول والمرور بكل المراتب

---

(1) حاشية في (س، ق67ب) مفادها: "قف على عبارة القشاشي".
(2) في (س) قسم.

الاستيفائية الاستقصائية الكلّية الجُملّية والتفصيلية ممّا لم يتمّ لغيره حسًّا
ومعنى. وكان يرى من خلفه كما يرى من أمامه، كما قال بعضهم: / [١٤٥]

يرى كله نورًا إذا جاء أو ولّى وأوتي علم الأولين والآخرينْ

وقال الله تعالى في حقّه: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: 41]. ولا تكون الشهادة إلّا بالعلم التفصيلي بحسب المعلوم المشهود عليه، الشاهد بحسب الشهادة العلمية العينية: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ [يوسف: 81]. فكما هو الفاتح بذلك صار الخاتم بعينه ضرورة لأحديته وعدم تبدّل العلم في معلومه. وهو السيد في الكُلّ لا للفخر، بل لفضله على الكُلّ وشموله وإحاطته بهم، ولكونهم منه، وكونهم نقطة من دائرته المُحيطة بالكُلّ، لما أنّ الكُلّ مرحوم به.

هذا؛ وختم الولاية أيضًا بالتبعية له، كذلك مع عامة الأولياء لكونه مظهره فيهم[1]. فهم تبع له في تبريزه وانفراده بينهم، لا للفخر أيضًا بل للفضل. ولمّا كان الشيخ قُدّس سرّه عنده في عصره ختمًا، ولا سيّما وقد ادّعاه، أشار إلى تصديقه في ذلك، فقال مُشيرًا إليه: وأوتيه ما أوتيه في فتوحاته من علم أولهم وآخرهم، وإخباره عنهم وعن مراتبهم حتى من في البرزخ، وجمعيته لذلك وانفراده به دونهم، حتى إنّه ذكر في فتوحاته رضي الله عنه فقال:

«كشف الله عن بصري وبصيرتي وخيالي فرأيت بعين البصر ما لا يُدرك إلّا به، ورأيت بعين البصيرة ما لا يُدرك إلّا بها، ورأيت بعين الخيال ما لا يُدرك إلّا به[2]، فصار الأمر لي مشهودًا، والحكم المُتوهّم بالتقليد موجودًا، فعلمت قدر من اتّبعته وهو الرسول المبعوث[3] محمد صلى الله عليه وسلم، (وشاهدت جميع الأنبياء كلّهم من آدم إلى محمد صلى الله

(1) في (م) لكونهم مظهره فيهم.
(2) ورد في الفتوحات: فرأيت بعين البصر ما لا يُدرك إلّا به، ورأيت بعين الخيال ما لا يُدرك إلّا به، ورأيت بعين البصيرة ما لا يُدرك إلّا بها. الفتوحات، ج3، ص323.
(3) في (هـ) زيادة المبعوث إليّ. وهذا يوافق الفتوحات.

عليه وسلم)[1]. وأشهدني الله تعالى المؤمنين بهم كلّهم حتى ما بقي منهم أحد ممّن كان ويكون إلى يوم القيامة: خاصتهم وعامتهم. ورأيت مراتب الجماعة كلهم، فعلمت أقدارهم، واطّلعت على جميع ما آمنت به مُجملًا ممّا هو في العالم العلوي، وشهدت ذلك كلّه فما زحزحني علم ما رأيته وعاينته عن إيماني. فلم أزل أقول وأعمل[2] ما أقوله وأعلمه[3]، لقول النبي صلى الله عليه وسلم، لا لعلمي ولا لعياني ولا لشهودي، فواخيت بين الإيمان والعيان. (إلى أن قال): فخصني [الله] بخاتمة أمر لم يخطر لي ببال، فشكرت الله تعالى بالعجز عن شكره، مع توفيتي في الشكر حقه. وما ذكرت ما ذكرت من حالي /للفخر، لا والله!»[4].- انتهى بلفظه. [66ب]

فهذه آية ختميته نيابة عن متبوعه صلى الله عليه وسلم، ولا يلزم من كونه ختمًا أن يكون[5] آخرًا بالصورة، لكونه آخرًا بالمعنى المُنحصر فيه دون غيره. ولم يبلغنا إلى الآن ما يُناقضه. ولكون الولاية واسعة[6] الدائرة، شاملة في الدنيا والآخرة، إذ مردّها إلى الله، فالله هو الولي وهو يتولّى الصالحين.

وكذلك أيضًا لا بدّ للولاية العامة الإيمانية من خاتم لما ورد أنّه لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول: الله الله[7]. فذلك هو الختم الآخر أيضًا بطريق التبعية للنبي صلى الله عليه وسلم وهو سيدنا عيسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام. لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم هو الفاتح الخاتم. فالكل نوابه لقيام الكل به، ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ

---

(1) ليست في (س).

(2) في (ت) وأعلم، ووضع فوقها إشارة وكتب على الهامش "أعمل"، ربّما هي إشارة إلى نسخة أخرى كما هو الحال مع (س) حيث كتبت "وأعلم"، وتوجد حاشية مفادها: "نسخة: وأعمل".

(3) في الفتوحات المكية: وأعمله.

(4) الفتوحات المكية، ج3، ص323 باختلافات بسيطة.

(5) في (م) كونه.

(6) حاشية في (س، ق77ب) مفادها: وهو القلب الذي وسع في قوله في الحديث القدسي: "ما وسعني أرضي ولا سمائي، وإنما وسعني قلب عبدي المؤمن التقي النقي".

(7) حاشية في (س، ق77ب) مفادها: "الله الله"، عددها 132. محمد، لفظًا 132. قلب، 132".

ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: 31]، فهو من الله والكلّ منه، وهو المتبوع بختم الولاية الخاصة والعامة زيادة في شرفه وتعظيمه وتبيينًا لما هو عليه في ذاته ومقامه وما[1] يستحقه، وأنّه الاسم "الرحمٰن" المومى إليه بـ: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَ﴾ [الإسراء: 110] و﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5] لرحمة الكلّ به، وأنّه الحقّ المبين المُومى إليه بقوله تعالى: ﴿وَيَعۡلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ ٱلۡمُبِينُ﴾ [النور: 25]، وأنه "الحق المخلوق به" ما في السماوات والأرض، وأنّه القلب الذي وسع الحق وصلح به جسد الكون، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: 56].

هذا؛ والسبب في كون "الولاية الخاصة" ذات ختم بالتبعية له عليه الصلاة والسلام، لكون لسان التحقيق من حيث مأخذه يُناقض لسان التشريع كقوله تعالى: ﴿فَلَمۡ تَقۡتُلُوهُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمۡۚ﴾ [الأنفال: 17]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: ((شيّبتني هود وأخواتها))، أي: جعلتني ذا شيب، ومحلّه منها قوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَ﴾ [هود: 112]، فما بعد المُعاينة استقامة، إذ ما ثم إلا استقامة[2] عند ذلك، فلذلك قال: كما أُمرت، ولم يقل: كما عاينت، فالأمر بالاستقامة مما يشيب بعد الإخلاص، لأنّه يوهم أنّ الأمر الخالص الواحد ذا شوب كما يظهر، وليس شوبًا، لأنّه شوب نسبي ببعض أحواله إلى بعض أحواله، كما شيب العارض بالعارض مثلًا. فأدّى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك السر إجمالًا بترجمة: ﴿وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17]، / ﴿وَلِيُبۡلِيَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡهُ بَلَآءً حَسَنًاۚ﴾ [الأنفال: 17]، [161]
فاحتاج الأمر إلى مُترجم عن إجماله بالتفصيل، بمزيد إفصاح لأهله، حيث لم يعطِ الإيماء ما يُعطيه التصريح من القطع والحكومة بحسبه دون التردد بالتطلع لما في نفس المتكلم، لكثرة الاحتمالات وخفاء المُراد منها[3] مع الإيماء دون التصريح.

قال القشاشي: وأمّا كون "الولاية العامة" الإيمانية أيضًا ذات ختم

---

(1) ليست في (س).

(2) في (م) إذ ما ثم استقامة.

(3) في (س) سرًا.

بالتبعية له صلى الله عليه وسلم فلكون الختم من حيث الحس لا يكون إلّا آخرًا، وتمامًا[1] لما يختم به بعد تناهي ما يحتاج إلى ختمه. فكما كان الافتتاح في الحس بأبينا آدم عليه الصلاة والسلام من حيث الصورة، أيضًا نيابة عنه صلى الله عليه وسلم لكون الغاية هي الوسط، وهو صاحب الغاية، وهو الوسط كما ورد في حق أمته بسببه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، فكذلك كان الاختتام بسيدنا عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام نيابة عنه، فلذلك يقضي بشرعه، فتدبّره.

واعلم أنّ الختمية المذكورة من حيث المرتبة جامعة لكل واقع فيها، وحاصل عليها كائنًا ما كان، وللأول الأول، ولذلك قيل:

لَوْ أَنَّهُم أَلْفُ أَلْفٍ في عَدِيدِهِمُ عَادُوا إِلى وَاحِدٍ فَرْدٍ بلا عَدَدِ

ولذلك قال الشيخ الأكبر الخاتم قُدّس سرّه ما معناه: إنّي لم أسأل الله تعالى[2] أن يؤتيني شيئًا لم يؤته أحدًا، ولكن أسأله أن يؤتيني الغاية في المُقابلة، ولو أشركني في ذلك الخلق لما زادني به إلّا سرورًا، فهذا ما رشح بالسر وظهر بالعين على الناطق به.- انتهى [كلام القشاشي].

وهذا الكلام من شيخنا [القشاشي]، أعني: "واعلم أن الختمية" إلى آخره... رجوع إلى قوله الأول من ترجيح "كلية الختم" على القول بشخصيته كما مرّ عنه. ويدلّ لما رجّحه أيضًا قوله في فصّ شيث: وأمّا خاتم الولاية فلا بدّ له من هذه الرؤيا، يرى... ويرى... ويري...، إلى آخر ما قاله[3]. فإنّه بصدد بيان الحقائق الكلية المأمور (ببيانها من رسول الله صلى الله عليه وسلم لينتفع

---

(1) في (م) إتمامًا.

(2) ليست في (م).

(3) انظر: فصوص الحكم، ص63. ونص الفصوص: «فيرى اللبنتين اللتين...فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين... لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بد أن يراه هكذا...».

بها الناس، فلولا أنّه مرتبة كلّية لما كان للناس في بيانه نفع، وأي نفع في)[1] بيان حال شخص واحد مات ومضى لسبيله ولم يخلفه أحد، فإنّه لا يحتاج إلى تعريف مرتبته، لأنّه إذا لم يأتِ بعده غيره فلا يحتاج إلى معرفة ما يميزه عن [11ب] غيره. وأيضًا فتعبيره بـ "لا بد أن[2] يرى ويرى" بصيغة / المستقبل يدلّ على أنّه أمر مُستمر باق في هذه الأمة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين.

وحيث أطلنا الكلام في تحقيق المقام فلنعُد إلى ما كنّا بصدده من بيان معنى كلام الشيخ قُدّس سرّه الذي ذكره في الفصوص، الذي هو مورد الاعتراض، فنتقله مع مواضع من كلام المُحقّق الجامي.

فنقول [البَرْزَنْجي]: قال [الجامي] رحمه الله في الفصّ المذكور:

"ثمّ نرجع فنقول: الأعطيات إمّا ذاتية أو أسمائية. فأمّا المنح والهبات والعطايا الذاتية من الواردات والأذواق والمواجيد والعلوم والمعارف، فلا تكون أبدًا إلّا من تجلٍّ إلهي، أي: من تجلّي حضرة الاسم الجامع جميع الصفات، لا من[3] الذات الأحدية، فإنّه لا اسم ولا رسم ولا حكم ولا تجلّي ولا غير ذلك في "الذات الأحدية". فيكون تعيّن التجلّي الذاتي من الحضرة الإلهية، فإذا وقع التجلّي من هذه الحضرة استتبع تلك العطايا الذاتية. والتجلّي من الذات الإلهية لا يكون أبدًا إلّا بصورة العبد المُتَجَلّى له، أي: بصورة يقتضيها استعداده، غير ذلك لا يكون أبدًا.
فإذن العبد المُتَجَلّى له ما رأى سوى صورته في مرآة الوجود الحقّ، وسوى الوجود المُتعيّن في هذه الصورة بحسبها، لأنّ "الذات الإلهية" ليس لها في حدّ نفسها صورة متعينة ليظهر بها، وهي مرآة الأعيان. فتظهر صورة المُتَجَلّى له فيها بقدر استعداده. كما أنّ الحقّ يظهر في مرايا[4] "الأعيان

(1) ما بين قوسين ليس في (س).
(2) في (ت) أني.
(3) بدلًا من "لا من" ورد في (م) "لأنه".
(4) في (س) مرآة.

الثابتة* بحسب استعداداتها وقابلياتها لظهور أحكامه. وما رأى العبد المُتجلّى له الحق من حيث إطلاقه ولا يُمكن أن يراه من تلك الحيثية، مع علمه أنّه ما رأى صورته إلّا فيه. فهو سبحانه كالمرآة في الشاهد. فإنّك إذا رأيت الصور أو صورتك فيها لا تراها -أي: المرآة- مع علمك أنك ما رأيت تلك الصور أو صورتك إلّا فيها. فأبرز الله ذلك، أي: ظهور الصورة في المرآة مِثالًا نصبه لتجلّيه الذاتي، ليعلم المُتجلّى له أنّه ما رآه، وما ثمّة مِثال أقرب ولا أشبه للرؤية والتجلّي الذاتي من هذا المثال، وهو ظهور صورتك في المرآة ورؤيتك إياها فيها. وأجهد نفسك عندما ترى الصورة في المرآة واستغراقك في الشهود والرؤية بالصورة المِثالية المرئية أن ترى جرم المرآة، لا تراه -أي: الجرم- أبدًا البتة، إلّا عند صرفك النظر عن /الصورة، وإعراضك عنها والتفاتك نحو المرآة وتحديق النظر فيها. إذ الشهود الواحد والإبصار المُتعلّق لا يسع في وقت واحد مُعيّن إلّا مشهودًا واحدًا مُعيّنًا. حتى إنّ بعض من أدرك مثل هذا في صور المرائي ذهب إلى أن الصورة المرئية حائلة بين بصر الرائي وبين المرآة، حاجبة له عن رؤيته إياها، وهذا أعظم ما قُدر عليه من العلم الحاصل بالنظر، لكنّه غير مُطابق للواقع. فإنّه لو كان حائلًا[1] لم يتمكّن الرائي من صرف النظر عن الصورة والإقبال على المرآة، والأمر في المرآة كما قلناه وذهبنا إليه في التجلّي الإلهي. وقد بيّنا هذا في الفتوحات المكية[2].- انتهى. [162]

اعلم أنّ الشارح الجامي قُدّس سرّه لم يرَ الفتوحات في هذا المحل، وإنّما نقل عبارتها مُختصرة عن الشارحين، فلننقل عباراتها بأتم من ذلك إتمامًا للفائدة[3]:

قال [ابن عربي]: رحمه الله في الباب الثالث والستين منها:

«اعلم أنّ البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون مُتطرفًا أبدًا،

---

(1) في (س) حاليًا.

(2) الجامي، شرح فصوص الحكم، ج1، ص76-79. باختصار. وانظر: فصوص الحكم، ص61-62.

(3) في (س) للقارئ.

كالخط الفاصل بين الظلّ والشمس (...). ولمّا كان البرزخ أمرًا فاصلًا بين معلوم وغير معلوم، وبين موجود ومعدوم، وبين مُثْبَت ومنفي[1]، وبين معقول وغير معقول، سُمّي برزخًا اصطلاحًا، وهو معقول في نفسه. وليس إلّا الخيال، فإنّك إذا أدركته وكنت عاقلًا تعلم أنّك أدركت شيئًا وجوديًا وقع بصرك عليه. وتعلم قطعًا بدليل أنّه ما ثمّ شيء فاصل رأسًا [وأصلًا]، فما هو هذا الذي أثبتَّ له شيئية وجودية ونفيتها عنه في حال إثباتك إياها؛ فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مُثبت. كما يدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعًا أنّه أدرك صورته بوجه، ويعلم قطعًا أنّه ما أدرك صورته بوجه، لما يرى فيه من الرقة إذا كان جرم المرآة صغيرًا، ويعلم أنّ صورته أكبر من التي في المرآة بما لا يُقارب. وإذا كان جرم المرآة كبيرًا فيرى صورته[2] في غاية الكبر، ويقطع أنّ صورته أصغر ممّا رأى، ولا يقدر أن ينكر أنّه رأى صورته. ويعلم أنّه ليس في المرآة صورته[3]، ولا هي بينه وبين المرآة، ولا هو انعكاس شعاع البصر إلى الصورة المرئية فيها من خارج، سواء كانت صورته أو غيرها. إذ لو كان كذلك [62ب] لأدرك الصورة على قدرها، وما هي عليه، وفي رؤيتها في السيف / من الطول أو العرض تبيّن لك ما ذكرنا، مع علمه أنّه رأى صورته بلا شك. فليس بصادق ولا كاذب في قوله: إنّه رأى صورته، ما رأى صورته. فما تلك الصورة المرئية؟ وأين محلّها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة.

أظهر الله [سبحانه] هذه الحقيقة لعبده ضَرْبَ مِثالٍ ليعلم ويتحقّق أنّه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالَم، ولم يحصل عنده علم بحقيقته، فهو بخالقها أعجز وأجهل وأشد حيرة. ونبّه بذلك أنّ تجليات الحق له أرقّ وألطف معنى من هذا الذي قد حارت العقول فيه، وعجزت عن إدراك حقيقته، إلى أن بلغ عجزها أن تقول: هل لهذا ماهية أو لا ماهية

---

(1) في الفتوحات المكية: "بين معدوم وموجود، وبين منفي ومُثبت".
(2) في (م) فيرى في المرآة صورته.
(3) في (م) صورة.

له؟ فإنّها لا تُلْحِقُهُ⁽¹⁾ بالعدم المحض وقد أدرك البصر شيئًا ما، ولا بالوجود المحض، وقد علمت أنّه ما ثمّة شيء، ولا بالإمكان المحض. وإلى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان في نومه وبعد موته، فيرى الأعراض صورًا قائمة بنفسها تُخاطبه ويُخاطبها، أجسادًا لا يشك فيها[2]. والـمُكَاشَف في يقظته يرى ما يراه النائم في حال نومه، والميت بعد موته. كما يرى في الآخرة صور الأعمال توزن مع كونها أعراضًا، ويرى الموت كبشًا أملح يُذبح. والموت نسبة مُفارقة عن اجتماع، فسبحان من يُجْهَلُ فلا يُعلم، ويُعلم فلا يُجهل، لا إله إلا هو العزيز الحكيم»[3]. انتهى بلفظه.

ثم قال في الفصوص:

«وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق، فلا تطمع ولا تُتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج، فما هو (أي: أعلى من هذا الدرج)[4] ثمّة (أي: في مقام التجلّي الذاتي) أصلًا، وما بعده إلّا العدم المحض، (أي: فلا يوجد هُناك مقام أعلى منه). فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها. وليست (أي: الأسماء في مرتبة الأحدية) سوى عينه، فاختلط الأمر وانبهم، فمنّا من جهل [في علمه] فقال: "والعجز عن درك الإدراك إدراك"[5]، ومنّا من علم فلم يقل بمثل هذا، وهو أعلى القول، بل أعطاه العلم السكوت كما أعطاه العجز. وهذا (أي: الذي أعطاه العلم السكوت) أعلى عالم بالله.

وليس هذا العلم إلّا لخاتم الرسل و"خاتم الأولياء"، وما يراه أحد من

(1) في (م) يلحق.

(2) ليست في (م).

(3) الفتوحات المكية، ج1، ص304-305.

(4) من المؤلف وليست في الفصوص. والشيء ذاته لما وضعناه بين قوسين ( ) حتى تمام النقل من الفصوص.

(5) حاشية في (س، ق81أ) مفادها: 1- "بلغ". 2- وتحتها: تمامه "والبحث عن سر ذات السر إشراك". وهذا إشارة إلى تمام البيت الوارد في المتن: والعجز عن درك الإدراك إدراك.

[16أ] الأنبياء والرسل (أي: من حيث إنهم /أولياء لا من حيث إنهم أنبياء ورسل، فإنّ هذا العلم ليس من حقائق النبوّة) إلّا من مِشكاة الرسول الخاتم (من حيث ولايته)، ولا يراه أحد من الأولياء[1] إلّا من مِشكاة الولي الخاتم (التي هي جهة باطنية الرسول الخاتم)، حتى إنّ الرسل (أيضًا من حيث إنّهم أولياء) لا يرونه متى رأوه إلّا من مِشكاة خاتم الأولياء (أي: التي هي مِشكاة ولاية الرسول الخاتم، وإلّا لم يصح كلا الحصرين معًا: حصر رؤية المرسلين أولًا في مِشكاة خاتم الأنبياء، وحصرها ثانيًا في مِشكاة خاتم الأولياء. فمِشكاة خاتم الأنبياء هي الولاية الخاصة المحمدية، وهي بعينها مِشكاة خاتم الأولياء لأنّه قائم بمظهريتها، وإنّما أسند هذه الرؤية إلى مِشكاة خاتم الأولياء) لأنّ الرسالة والنبوة -أعني: نبوة التشريع- [ورسالته تنقطعان]، (أي: لا نبوة التحقيق التي هي باطنيته، وهي الإنباء عن الحق تعالى وأسمائه وصفاته وأسرار الملكوت والجبروت وعجائب عالم الغيب، تنقطعان بانقطاع موطن التكليف)، والولاية لا تنقطع أبدًا.

فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه، (أي: من العلم الذي يعطي صاحبه السكوت) إلّا من مِشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء. وإن كان خاتم الأولياء تابعًا في الحكم الإلهي لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يُناقض ما ذهبنا إليه، فإنّه من وجه يكون أنزل كما أنّه من وجه يكون أعلى، وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا[2] إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم، وفي تأبير النخل. فما يلزم الكامل أن يكون له [التقدم] في كل شيء وفي كل مرتبة، وإنّما نظر الرجال إلى التقدّم في رُتب العلم بالله سبحانه، هُنالك مطلبهم، وأمّا حوادث الأكوان فلا تعلّق لخواطرهم بها، (أي: لدناءتها بالنسبة إلى هِممهم العالية. فلو كانوا فيها أنزل درجة ممّن عداهم لم يقدح ذلك في كمالهم.

أقول: وإلى هذا أشار صلى الله عليه وسلم في قوله: ((أنتم أعلم

---

(1) حاشية في (س، ق81ب) مفادها: "بلغ".

(2) في (س) ذهب.

بدنياكم))، فأضاف الدنيا إليهم[1] تنزّهًا عنها أن ينسب إليه منها شيء، أو يتعلّق بعلم شيء منها)، فتحقّق ما قلناه»[2].- انتهى.

وهَهُنا بحث، وهو أنّه قد صح أنّه صلى الله عليه وسلم قال: ((أنا أعرفكم بالله وأخوفكم منه))، قال الحافظ ابن حجر: إنّه صحيح. قال السخاوي: يعني أنّه قد ترجم /له البخاري في صحيحه قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((أنا [81ب] أعلمكم بالله)). وفي حديث عبدة عن هشام، عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((أتقاكم وأعلمكم بالله: أنا)). وفي البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنّه صلى الله عليه وسلم خطب فحمد الله ثمّ قال: ((ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه، فوالله إنّي لأعلمهم[3] بالله عز وجل وأشدّهم له خشية)). والحاكم من حديث عمارة بن أبي حفصة عن عكرمة عن عائشة رضي الله عنها مرفوعًا في حديث: ((قد علموا أنّي أتقاهم لله وآداهم للأمانة)). وإذا كان كذلك فلا يجوز تفضيل أحد عليه من وجه في العلم بالله. وما أورده الشيخ رحمه الله من الأمثلة لا ينتهض حجة، فإنّها في الأمور الدنيوية، فإنّ أمر[4] الأسارى في الفداء والقتل راجع إلى مصالح[5] عاجلة للصحابة، إمّا بالتقوّي بالفداء وهو رأي أبي بكر، أو بِفَلّ شوكتهم بالقتل وهو رأي عمر، وإن كان في ضمن ذلك مصالح دينية أيضًا لكنّها ليست من العلم بالله. وكذلك، بل بالأولى، تأبير النخل. وقد أشار إلى ذلك الشيخ نفسه حيث قال: وإنّما نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله سبحانه، هُنالك مطلبهم، وأمّا حوادث الأكوان، أي: كتأبير النخل ونحوه فلا تعلّق لخواطرهم بها، انتهى. فما الجواب عنها؟

---

(1) ليست في (هـ).

(2) فصوص الحكم، ص62-63. والأسطر الأربع الأخيرة ليست من الفصوص إنما من المؤلف.

(3) في (س) لأعلمكم.

(4) في (س) أمور.

(5) في (هـ) مصالحهم.

أجاب عنه المُحقّق الجامي بعد السؤال بقوله:

"فإن قيل متبوعية خاتم الأولياء لخاتم الأنبياء في حقائق الولاية تقدّم في رُتب العلم بالله لا في العلم بحوادث الأكوان، فكيف يصح ما ادّعاه الشيخ قُدّس سرّه من متبوعية خاتم الأولياء لخاتم الأنبياء؟ فإنّ خاتم الأنبياء مُقدّم الكل في رُتب العلم. قال: قلنا هي في الحقيقة عبارة عن متبوعية حقيقة ولايته المُطلقة لولايته المُشخصة بعد نشأته العنصرية، وإن شئت تحقيق ذلك فاستمع لما يُتلى عليك:

اعلم أنّ "الحقيقة المُحمّدية" مُشتملة على حقائق النبوّة والولاية كلّها، فأحدية جمع حقائق النبوة ظاهرها، وأحدية جمع حقائق الولاية باطنها. فالأنبياء من حيث إنّهم أنبياء مُستمدّون من مِشكاة نبوّته الظاهرة، ومن حيث إنّهم أولياء مُستمدّون من مِشكاة ولايته الباطنة. وكذلك الأولياء التابعون يستمدّون من /مِشكاة ولايته. فالأولياء والأنبياء كلّهم مظاهر [164] لحقيقته: الأنبياء لظاهر نبوّته، والأولياء لباطن ولايته.

وخاتم الأولياء مظهر أحدية جمعه لحقائق ولايته الباطنة، فالاستمداد من مِشكاة "خاتم الأولياء" بالحقيقة هو استمداد من مِشكاة خاتم الأنبياء، فإنّ مِشكاته بعض من مِشكاته، فلا استمداد بالحقيقة إلّا من مِشكاة "خاتم الأنبياء". وإنّما أُضيف الاستمداد إلى خاتم الأولياء باعتبار حقيقته التي هي بعض من حقيقة خاتم الأنبياء. ومعنى استمداد خاتم الأنبياء منه بحسب ولايته استمداده بحسب النشأة العنصرية من حقيقة هي بعض من حقيقته، وذلك الولي الخاتم مظهره، فهذا بالحقيقة استمداد من نفسه لا من غيره"[1]. - انتهى.

وأقول [البَرْزَنْجي]: فما ادّعاه بعض أهل الهند[2] في هذه الأزمنة الأخيرة

---

(1) الجامي، شرح فصوص الحكم، ج1، ص84. وانظر: فصوص الحكم، ص62-63.

(2) المقصود هو السّرْهندي، فقد ولد الشيخ أحمد السرهندي الفاروقي سنة 971هـ في بلدة سرهند بالهند، وتوفي في 27 صفر 1034هـ، أشهر مؤلفاته المكتوبات الربانية، وقد ذكرنا في المقدمة قصة خلافه مع البَرْزَنْجي. وسيشير إليه مرة أخرى بعد عدة صفحات.

من بعد الألف من أنّه صلى الله عليه وسلم لم يحصل المحبة ولا الخِلّة ولا الولاية في حياته ولا بعد وفاته إلى مضي ألف سنة، فجاء هذا الرجل بعد الألف، وحصل ذلك، ثم حصل بسببه للنبي صلى الله عليه وسلم بعد الألف فهو باطل وكفر وإلحاد، وخروج عن سبيل الرشاد، لأنّ الولاية شرط في حصول النبوّة ومُتقدّمة[1] في الحصول، وكذلك محبّته وخِلّته، فلا يتصوّر حصول النبوّة والرسالة له بدونها. وقد أخبر صلى الله عليه وسلم بأنه حبيب الله وخليله في حياته. على أنّ هذا الرجل قد ادّعى أنّه وصل إلى الله من غير وساطة النبي صلى الله عليه وسلم، فنفى وساطة النبي له، وأثبت وساطته للنبي، فعكس نفس الأمر والعياذ بالله. وقد مرّ تصريحات الشيخ بخلاف ذلك فراجعها.

ثم أقول [البَرْزَنْجي]: قد تقرر أنّ كل ظاهر مُستمد من الباطن، ولمّا كانت النبوّة والرسالة ظاهر أحدية جمع النبي، والولاية باطن جمعيته، لا يبعد أنّ النبي صلى الله عليه وسلم من حيث نبوته ورسالته يستمد من ولايته. فإنّه صلى الله عليه وسلم بأحدية جمعه للحقائق الظاهرة والباطنة خاتم للولاية كما أنّه خاتم للنبوة والرسالة. فما استمد في الحقيقة إلّا ظاهره من باطنه. وليس في كلام الشيخ ما يمنع ذلك، فإنّ قوله: «فالمُرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلّا من مِشكاة خاتم الأولياء»[2] يمكن تخصيصه بمن عدا نبينا الخاتم صلى الله عليه وسلم. قال الشيخ [ابن عربي]:

[٥٣ب] «ولما مَثَّلَ النبي صلى الله / عليه وسلم النبوّة بالحائط من اللَّبِن وقد كمل سوى موضع لَبِنة واحدة فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللَّبِنة، غير أنّه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلّا كما قال لَبِنة واحدة، وأمّا خاتم الأولياء فلا بدّ له من هذه الرؤيا، (أي: من رؤية ما مثل به النبي صلى الله عليه وسلم، لكن في الرؤيا،

(1) حاشية في (س، ق82ب) بخط مخالف للأصل مفادها: "قوله: متقدمة، أي: بالذات فقط في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم كغيرها من المناصب، ومعًا بالزمان. وأمّا في حق سائر الأنبياء فالظاهر تقدّمها بالزمان أيضًا".

(2) فصوص الحكم، ص62.

ليتنبّه على مرتبته ومقامه، فيرى ما مثّل به صلى الله عليه وسلم)[1]، فيرى في الحائط موضع لَبِنتين، واللَّبِن من ذهب وفضة، فيرى اللَّبِنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما: لَبِنة فضة ولَبِنة ذهب، [فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللَّبِنتين]، فيكون خاتم الأولياء تينك اللَّبِنتين، فيكمل الحائط به. والسبب الموجب لكونه رآها لَبِنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل، وهو موضع اللَّبِنة الفضة وهو ظاهره[2]، وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة مُتَّبِعٌ فيه، لأنّه يرى الأمر على ما هو عليه، ولا بدّ أن يراه هكذا، وهو موضع اللَّبِنة الذهبية في الباطن، فإنّه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه المَلَكُ الذي يوحي به إلى الرسول. فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع»[3].

أي: المفضي إلى كمال مُتابعة خاتم الرسل المُنتج كمال التحقّق بحقيقة ختم الولاية.

أقول [البَرْزَنْجي]: في هذا الكلام دليل على أنّ ختم الأولياء ليس شخصًا واحدًا، لأنّه لا وصول إلى مقامه حينئذ، فلا نفع في بيان مرتبته كما مرّ التنبيه على هذا.

قال [ابن عربي]:

«فكل نبي من لدن آدم [إلى آخر نبي] ما منهم من[4] أحد يأخذ إلّا من مِشكاة خاتم النبيّين، وإن تأخّر وجود طينته، فإنّه بحقيقته موجود، (أي: قبل وجود الأنبياء كلهم حتى آدم، وأنّه منعوت بالنبوّة في هذا الوجود ومبعوث إليهم وإلى من سواهم في عالم الأرواح كما مرّ تفصيله بدليله. قال): وهو قوله:

---

(1) من المؤلف وليست في الفصوص، وكذلك كلّ ما وضعناه بين قوسين ( ) فيما يلي حتى نهاية الاقتباسات. وفي (هـ)، (س) ورد: رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(2) في (س) ظاهر. وما أثبتناه من بقية النسخ، وكذلك الفصوص.

(3) فصوص الحكم، ص63.

(4) ليست في (س).

((كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين))، وغيره من الأنبياء ما كان نبيًّا إلّا حين بُعث. وكذلك خاتم الأولياء كان وليًّا وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان وليًّا إلّا بعد تحصيل شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتّصاف بها من أجل كون الله تعالى يُسمّى بـ "الولي الحميد".

فخاتم الرسل من حيث ولايته (الظاهرة في مظاهر أولياء أُمّته التابعين) نسبته مع الختم للولاية بنسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولي الرسول النبي، وخاتم الأولياء، الولي الوارث، الآخذ عن الأصل، المُشاهد للمراتب، وهو حسنة من حسنات / سيّد المُرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، مقدِّم الجماعة [165]
وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة. فعيّن (في سيادته) حالًا خاصًا ما عمّم، وفي هذا الحال الخاص تَقَدَّمَ على الأسماء الإلهية (أيضًا كما تقدّم على مظاهرها)، فإنّ الرحمٰن ما شفع عند المُنتقم في أهل البلاء إلّا بعد شفاعة الشافعين. ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة في هذا المقام الخاص، فمن فهم المراتب لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام»[1].

إلى هُنا كلام الشيخ مع نبذ من كلام الجامي وزيادات لهذا الحقير [البَرْزَنْجي].

ووجه عدم عسر قبول ما ذُكر أنّ "خاتم الولاية" سواء قلنا: إنّه أحد الأنبياء الأربعة أو مرتبة كلية أو شخص مخصوص من الأمة[2]، إنه حسنة من حسنات خاتم الرسل، وما نال الذي ناله إلّا منه. فجميع الأنبياء والأولياء والرسل مظاهر لنبوّته ورسالته وولايته، لأنّه صلى الله عليه وسلم حين كان ظاهرًا بالشريعة في مقام الرسالة لم يظهر ولايته بالأحدية الذاتية الجامعة للأسماء كلّها ليوفي الاسم الهادي حقّه، وإنّما ظهرت أحديته[3] الجمعية في عالم

---

(1) فصوص الحكم، ص63-64.

(2) توجد حاشية في (س، ق83ب) مفادها: "قف على أنّ ختم الولاية فيه ثلاثة أقوال: الأول: إنّه صفة أحد الأنبياء الأربعة. الثاني: إنّه مرتبة كلية. الثالث: إنه شخص مُعيّن".

(3) في (م) أحدية.

الأرواح وفي موطن "الشفاعة العُظمى"، فلا يكون لأحد في هذين المقامين العظيمين معه ظهور بوجه، بل له السيادة الحقيقية فيهما. فهو الأول والآخر في السيادة. فإذا كان بين هذين الموطنين بحسب ظهوره صلى الله عليه وسلم في المظاهر لبعض مظاهره تقدّم وسيادة من وجه على مظهره العنصري، لم يكن ذلك نقصًا وقدحًا في سيادته الحقيقية العظمى.

قال الشيخ قُدّس سرّه في آخر الباب الرابع عشر [وخمسمئة] من الفتوحات: «إنّ للروح المحمدي مظاهر في العالم، وأكمل مظاهره في قطب الزمان وفي الأفراد وفي ختم الولاية المحمدية وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام»[1].-انتهى.

وكأنّه يُشير إلى ما مرّ عنه من الأنبياء الأربعة أو إلى نوابهم، فإذا استمد مظهره العنصري الشخصي من مظهره الكلي الروحي باعتبار ظهوره في مظهر آخر في عالم الحس مع تقدّمه وسيادته في عالميّ الروح والبرزخ لم يقدح ذلك بوجه من الوجوه. فمعنى قول الشيخ: «فخاتم الرسل من حيث ولايته» إلخ، إنّ خاتم [كعب] الرسل من حيث ولايته الظاهرة في مظاهر الأولياء، نسبته مع الختم / للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، أي: مع خاتم الرسل، فكما أنّ جميع مظاهر رسالته ونبوته الذين هُم الأنبياء والرسل يأخذون من مِشكاة خاتم الرسل، كذلك جميع مظاهر ولايته الذين هُم الأولياء، يأخذون من مظهر ولايته الأعظم وهو الختم. وكذلك الأنبياء من حيث ولايتهم، حتى إنّه صلى الله عليه وسلم من حيث ولايته الشخصية القائمة بجسده العنصري يرى ذلك في مظهر ولايته الكلية. وفي الحقيقة لا استمداد إلّا لظاهره من باطنه، وإلّا لجزئياته من كلّيه[2]. وهكذا الأمر في تقدّمه صلى الله عليه وسلم على الأسماء الإلهية[3]. -انتهى.

---

(1) الفتوحات المكية، ج4، ص151.

(2) في (هـ) كليته.

(3) يدور الشرح حول: «فخاتم الرسل من حيث ولايته»، وهذه الجملة من فصوص الحكم، ص64.

قال شيخنا الإمام صفي الدين أحمد بن محمد المدني القشاشي:

"لا تقدّم على الأسماء بحال في حال، وإنّما الاسم "الرحمٰن" مُشتمل على مجموع الراحمين، تقدّم الرحمٰن في تعدّد وجوهه بهم وتوحدّها به، فهو الأول والآخر بلا تعاقب، هذا في مُطلق الشافعين، أمّا في حق النبي محمد صلى الله عليه وسلم فهو مظهر الاسم "الله" والاسم "الرحمن" على التمام والكمال[1]. فلذلك عمّت سيادته الكل، وذلك سرّ الرحمانية. فهو رحمة الكل المُتقدّم في الكل لذاته، هذا تحقيقه عند بيان المراد، فإذا علم فمن أين اعتبرت التقدم ساغ؟ إذ ليس عند التحقيق إلّا ما هو المراد لا غير ذلك". انتهى كلامه نفعنا الله به، والله أعلم.

ولنرجع إلى المقصود وهو تعريب الأصل فنقول:

قال [الكازروني] رحمه الله: ولنشرع بعد تحرير هذه الكلمات وتقرير هذه المنقولات في جواب الاعتراضات وبالله التوفيق، أي: وهو:

المقام السادس: [خاتم الأولياء وخاتم الأنبياء]

اعلم أيدك الله بروح القدس أنّه تقرر سابقًا أنّ أنوار[2] أرواح الأنبياء إنّما فاضت من "النور المُحمّدي" الذي هو "العقل الأول"، وتقرّر أيضًا أنّ ولايته مُشتملة على ولايات[3] سائر الأولياء. وعلى هذا فمِشكاة خاتم الأولياء مفاضة من مِشكاة خاتم الأنبياء، بل إنّها ظلال ولايته. فإذا أخذ خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم من مِشكاة خاتم الأولياء شيئًا لا يكون ذلك سبب تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الرسل. مِثال ذلك في الظاهر أنّ الملك يجعل بعض غلمانه لكمال قابليته واستعداده على خزانته، فإذا أراد أن يطلب بعض الجواهر ليهبها لعظماء دولته وأمرائه ووزرائه يأمر الخازن بذلك. فإذا سمع الجُهال أنّ السلطان أخذ / منه [166] الجواهر ووهبها للأمراء توهّموا أنّ الخازن أعظم عند الملك من أولئك الأمراء،

(1) "والكمال" ليست في (م).
(2) ليست في (س).
(3) في (س) ولاية.

وأنّ الأمراء يحتاجونه. وإذا سمعه العالم علم أن ذلك الخازن عبد مقبول عند الملك ومُقرّب عنده، ومن كمال قربه وأمانته وديانته جعله خازنًا على خزائنه. وكلّما طلب منه شيئًا فهو من أملاك السلطان وضعها بطريق الأمانة تحت يد ذلك الخازن. ولهذا قال الشيخ قُدّس سرّه في فصّ شيث[1]: «إنّ خاتم الأولياء حسنة من حسنات خاتم الرسل»[2]، إشارة إلى أنّه مفاض منه صلى الله عليه وسلم، فهو عمل من أعماله الحسنة، وفعل من أفعاله المليحة. وقوله: "مقدّم الجماعة" إشارة إلى أنّه صلى الله عليه وسلم مقدم رهط الكُمّل[3]، ولا أحد أقدم منه ولا أفضل. وقوله: "سيد ولد آدم" تصريح بأن نسبة جميع بني[4] آدم إليه نسبة الغلمان إلى سيدهم، ولا يكون الغلام -أي: من حيث إنّه غلام- أفضل من السيد.

مِثال آخر: أَخْذُ خاتم الرسل من خاتم الأولياء شبيه بما ورد في الحديث إنّ بعض الصحابة رضي الله عنهم كان يتلو القرآن في الليل، فقال صلى الله عليه وسلم: ((رحم الله فلانًا لقد ذكرني آية كنت[5] أنسيتها من سورة كذا))، فالقرآن عليه نزل، وذلك الرجل إنّما أخذه منه صلى الله عليه وسلم، فإنّما أخذ منه صلى الله عليه وسلم[6] في ذلك الوقت ما كان أعطاه قبل. ولا يكون مثل هذا سببًا لتفضيله وإن كان مُذكّرًا له، مع أنّ له من هذه الحيثية التقدم بلا شك، فإنّه صار سبب نفعه في الجملة.

مِثال آخر: أَخْذُ خاتم الرسالة صلى الله عليه وسلم من مِشكاة خاتم الولاية شبيه برؤية الشخص صورته في المرآة، وأخذه جلية صورته من تلك المرآة، وهذا لا يكون سببًا لأفضلية المرآة على صاحب الصورة، ولا سيما إن كان هو الذي أخذ حديد المرآة من المعدن، وهو الذي طبعه مرآة وأجلاها من أنواع الخبث،

---

(1) في (س) شعيب، وهو خطأ.
(2) فصوص الحكم، ص64.
(3) في (هـ) الرهط الكمّل.
(4) "جميع بني" ليست في (س).
(5) ليست في (س).
(6) عبارة " فإنّما أخذ منه صلى الله عليه وسلم" ليست في (ت).

مع أنّ المرآة لم تعطِ ذلك الشخص من عندها، وإنما أظهرت له جلية صورته. هكذا قياس أخذ خاتم الرسل من خاتم الأولياء، فالمرآة وإن صارت سببًا بوجه من الوجوه لرؤيته صورته، ولكن ذات المرآة فعل من أفعاله وحسنة من حسناته.

[٥٥ب] ولما كانت الموجودات جميعها / مجالي ومرائي لآثار أسماء الحقّ وصفاته، والأولياء إنّما يتجلّى لهم الأسماء والصفات في تلك المجالي والمرايا، وخاتم الأولياء مَجْلى من تلك المجالي، قال الشيخ قُدّس سرّه في الفص الشيثي: إن سائر الرسل حتى خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم من حيث كونهم أولياء، لا يرون ما يرون -يعني من العلوم التي ذكرها في أول الفصّ- إلّا من مِشكاة خاتم الأولياء. هذا[1] معنى كلامه.

[نقد البَرْزَنجي للسرهندي]:

قلت: وفي المِثال الأول ركاكة لأنّه يُقال: ما الذي أردت بالمَلِك؟ إن[2] أردت به الله تعالى فقرب القبول للخازن عند الملك هو عين تفضيله، لأنّ المراد بالفضل هُنا هو القرب من الله تعالى، وكثرة علومه وكونه أمينًا على تلك العلوم، فهو نقيض المراد. وإن أردت بالملك النبي صلى الله عليه وسلم فيرد عليه أنّ الوهاب هو الله، وأن النبي صلى الله عليه وسلم من جُملة الموهوب لهم الآخذين من يد الخازن. وكان بعض الهنود[3]، وهو المُشار إليه فيما مرّ قريبًا، رأى هذا المِثال، فأخذ منه أنّه ادّعى لنفسه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم إنّما أخذ الخِلّة والمحبة من يده، وأنّهما لم تحصلا له صلى الله عليه وسلم في حياته ولا بعد موته إلا بعد ألف سنة، وأنّ ذلك من باب التفضيل من وجه، وهذا جهل بمواقع الكلام. فإن الشيخ قُدّس سرّه لمّا ادّعى[4] أنّه خاتم الولاية لم يدّعِ

(1) انظر ما سبق في فصوص الحكم، ص62. في (س) فهذا.
(2) ليست من (س).
(3) المقصود هنا هو: أحمد السرهندي.
(4) في (س) لا ادعى.

أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الولاية عنه بعد صيرورته وليًا في الجسد العنصري، بل قال: إنّه أخذه عنه في عالم الأرواح حين كان وليًا وآدم بين الماء والجسد، كما نقلنا صريح عبارته. فلا يلزم منه عدم اتصاف النبي صلى الله عليه وسلم بالولاية في حياته وخلوّه عنها إلى زمان وجود الشيخ. بخلاف ذلك الهندي الجاهل، فإنّه صرّح بأنّه صلى الله عليه وسلم تعذّر عليه تحصيل ذلك في حياته لمُخالفته[1] مُقتضى طبعه، ولم تحصل له إلّا بعد ألف سنة، فهو تصريح بإثبات النقص له صلى الله عليه وسلم في حياته، وكذلك بعد موته، إلى وجود هذا المدّعي الجاهل. وهذا مُستلزم لأشياء موجبة للكفر، والعياذ بالله.

وقد قرّرنا ذلك وكرّرناه في عدة رسائل لنا منها: قدح الزند، ومنها: دفع [167] التعويل، ومنها: /الناشرة، ومنها: الجعبة[2]، وغيرها. ومن جُملة ما اعترضنا عليه في بعض تلك الرسائل أنّه لا يخلو الحال من أحد الأمرين:

إمّا أن يُعطيه الخازن ما ليس له، بل يُناوله من مُلكه، أي: مُلك السلطان، فلا ينطبق المِثال، لأنكم قد نفيتم مُلكيته صلى الله عليه وسلم لذلك حيث قلتم: إنّه لم يحصّل ذلك في حياته لتعسره بل تعذره عليه لكونه خلاف مُقتضى طبعه، بل ولا حصلت له بعد موته إلّا بعد مضي ألف سنة.

وإمّا أن يُعطيه ما هو للخازن أو ما هو لله، فهذا هو عين تفضيل الخازن عليه، وتطفّله على الخازن. وهو مع كونه خلاف ما هو الأمر عليه في نفسه، خلاف الإجماع أيضًا، بل وخلاف القرآن. فهو كفر وزندقة والعياذ بالله. وبالجُملة فقد ذكر هذا الهندي[3] أمورًا كلّها أو أكثرها كفر وزندقة وإلحاد، أعاذنا الله من ذلك بمنه وكرمه. والله أعلم.

قال [الكازروني]: فإن قيل: لِمَ أخذ خاتم الأنبياء من خاتم الأولياء، ولَمْ يأخذ من نفسه؟ أي: وهو:

---

(1) في (س) لحياته ومخالفته.

(2) في (س) الجمعية.

(3) حاشية في (س، ق186أ) مفادها: "وهو أحمد السرهندي".

المقام السابع: [أخذ خاتم الأنبياء من خاتم الأولياء]

قلنا [الكازروني]: هذا سؤال غير موجّه إلى الغاية، لأنّ هذا مثل أن يقول أحد: لِمَ أخذ فلان حليته وصورته من المرآة ولم يأخذها من نفسه؟ لجواز أنّ الحكمة الإلهية وترتيب المعلومات الربانية تكون بحيث أن يؤخذ ذلك العلم من مظهر خاص لا من نفسه ولا من مظهر آخر، كما أنّ حكاية الصورة لا تؤخذ إلّا من المرآة. بل أخْذُ خاتم الرسل من خاتم الأولياء يُشبه أخْذَ خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم القرآن من جبريل عليه السلام. مع أنّ خاتم الرسل أفضل من جبريل، وإن كان جبريل مُعلّمًا له باعتبار النشأة العنصرية.

قال الشيخ الإمام عز الدين بن غانم المقدسي في كتابه حل الرموز ومفتاح الكنوز في معنى قوله: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ [طه: 114] إنّه صلى الله عليه وسلم قد كان أخذ القرآن[1] من الله تعالى من غير واسطة، فإذا جاءه جبريل بالوحي سابقه مُسابقة قبل أن يقرأه جبريل، أي: لكونه حافظًا له من ربه، فقال الله تعالى له من باب التأديب، كما قال صلى الله عليه وسلم: ((أدبني ربي فأحسن تأديبي)) إن المقام مقام التعليم فأعطِ المقام حقه، /ولا تُسابق المُعلّم، [67ص] فإنّ الأدب أن لا يُسابق المُتعلّم مُعلّمه[2].

بل يقول هذا الحقير [الكازروني]: لما كان خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم "القلم الأعلى" والعقل الأول كان آخذًا[3] جميع العلوم من الحق تعالى بغير واسطة، وهو الذي أعطاها النفس الكلية التي هي[4] اللوح المحفوظ، وجبريل إنّما أخذ القرآن من اللوح المحفوظ. فالذي أخذه جبريل عليه السلام من اللوح، الآخذ عنه صلى الله عليه وسلم، أعطاه إياه في النشأة العنصرية، فما أعطاه إلّا

---

(1) حاشية في (س، ق86ب) مفادها: "قف على أنّ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أخذ القرآن عن الله أولًا ثمّ عن جبريل".

(2) انظر: عز الدين عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي، حل الرموز ومفاتيح الكنوز، تحقيق د. محمد بو خنيفي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2011، ص103.

(3) في (س) آخذًا من.

(4) في (س) هو.

ما أخذه منه، أي: بل أخذه ممّن أخذه منه. وهذا القدر لا يصير سببًا لتفضيل جبريل عليه السلام على خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم. وهكذا "خاتم الأولياء" وروحه ومشكاته[1] إنّما أفيضت عليه منه صلى الله عليه وسلم من حيث إنّه "العقل"، ثمّ إنّه حصّل في النشأة العنصرية ببركة اتباعه لخاتم الرسل صلى الله عليه وسلم مرتبة "ختم الولاية"، ولهذا قال في البيت السابق نقله:

أنا خَتْمُ الولايةِ دُوْنَ شَكٍّ لورث الهاشميِّ مَعَ المَسِيْحِ

حيث جعل إرث خاتم الرسل سبب كونه ختم الولاية. وعلى هذا لو شاهد خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم في مرآة خاتم الأولياء بعض[2] آثار الأسماء والصفات لم يكن ذلك خارجًا من دائرة العقل ولا من دائرة الشرع.

واعلم جعلك الله من المُقرّبين أنّ المولى جلال الدين محمد بن أسعد الدواني رحمه الله تعرّض لهذا البحث في شرح الرباعيات، التي جعلها باسم المرحوم المغفور له السلطان بايزيد رحمه الله، تعرّضًا كلّيًا فقال: أمّا أولًا فقد ذكر الشيخ قُدّس سرّه (في تصانيفه ختم الولاية على وجه يلزم منه تفضيله على خاتم الرسل في الحقائق والمعارف، ثمّ لوّح بل صرّح بأنّه هو نفسه خاتم الولاية، ثم قال بعد أوراق: ويظهر لهذا الفقير الحقير أنّ الشيخ قُدّس سرّه)[3] لمّا كان مظهرًا للولاية[4] المحمدية شاهد نور تلك الولاية في مرآة نشأته، ولمّا كانت النبوّة مُستمدّة من الولاية، كان خاتم النبوة من حيث إنّه خاتم النبوّة مُستمدًا من باطنية نفسه، وهي ولايته الخاصة. وجميع الأولياء مُستفيضون من باطنه صلى الله عليه وسلم، كما أنّ جميع الأنبياء مُستفيضون من ظاهره، فلما
[١٨٨] رأى عكس ذلك النور في نفسه / وشاهده خُيّل إليه أن ذلك الاستفاضة منه رحمه الله. أشرقت الشمس على المرآة، فنادت المرآة: إنّي الشمس.- انتهى.

(1) في (س) في مشكاته.
(2) في (س) بعد.
(3) ما بين قوسين ليس في (س).
(4) في (س) مظهر الولاية.

وهذا الحقير يعرض أنّ ما قاله المولى جلال الدين [الدواني] شيء ظهر[1] له وحده، وممّا اختصّ به، وهو في غاية العجب، لأنّ الشيخ قُدّس سرّه قال في ذلك الفص نفسه الذي ذكر فيه خاتم الأولياء: إنه لا يرى أحد من الأنبياء والرسل هذا العلم إلّا من مِشكاة خاتم الرسل، ولا يراه أحد من الأولياء إلّا من مِشكاة خاتم الأولياء.

وقال شيخ هذا الفقير [الكازروني] المولى نور الدين عبد الرحمٰن الجامي رحمه الله في شرح الفصوص: إنّ مِشكاة خاتم الأولياء هو مِشكاة خاتم الرسل وإلّا لم يصح كِلا الحصرين معًا: حصر رؤية المُرسلين أولًا في مِشكاة خاتم الأنبياء، وحصرها ثانيًا في مِشكاة خاتم الأولياء. فمِشكاة خاتم الأنبياء هي الولاية الخاصة المحمدية، وهي بعينها مِشكاة خاتم الأولياء لأنّه قائم بمظهريتها.

فقول المولى جلال الدين [الدواني]: إنّ الشيخ خُيّل إليه أنّ الاستفاضة منه صريح في أنّ الشيخ قُدّس سرّه لم يشعر بأنّه مظهر للولاية المُحمدية، وأنّ الظاهر في نشأة نور تلك الولاية. والحال أنّ الشيخ لم يأتِ بذينك الحصرين إلّا ليظهر أنّ مِشكاة خاتم الأولياء هي بعينها مِشكاة خاتم الأنبياء، كما حرّره مولانا نور الدين عبد الرحمٰن الجامي رحمه الله.

والظاهر أنّ المولى جلال الدّين [الدواني] لم يتتبّع الفصوص كما هو حقّه، وإلّا فإيراد الشيخ قُدّس سرّه الحصرين صريح في أنّ مِشكاة ختم الأولياء هي بعينها مِشكاة ختم الأنبياء. وقوله: "حسنة من حسناته" صريح أيضًا في أنّه مظهره. فلا تخيّل ولا توهّم من الشيخ قُدّس سرّه.

وأمّا قول الشيخ قُدّس سرّه إنّ جهة المُتابعة لَبِنة فضة، وجهة الأخذ عن الله تعالى لَبِنة ذهب، أي: وهو:

(1) في (س) ظاهر.

المقام الثامن: [لَبِنة الفضة ولَبِنة الذهب]

[الكازروني] فهو ظاهر، لأنّ الولي إنّما يأخذ جميع أحكام النبي من الله بطريق الإلهام، بحيث يتيقّن ويتحقّق عنده أنّ ذلك هو شرع النبي صلى الله عليه وسلم. بخلاف علماء الظاهر فإنّهم إنّما يأخذون الأحكام من الكتب وأفواه الرجال، ولهذا قالوا: "إنّ الفقه من الظنيات". ولا شك أنّ الأخذ عن الله بغير واسطة الكتب والرجال أشرف من الأخذ بواسطتهم، كما أنّ الذهب أشرف من الفضة. ولمّا أخذ خاتم الولاية / الشرع عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثمّ أخذ [٥٥ب] ذلك الشرع عن الله تعالى بلا واسطة كان له أخذان، لهذا يرى لَبِنتين. فأخذه بالواسطة لَبِنة فضة، وأخذه بلا واسطة لَبِنة ذهب. ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم متبوعًا لا تابعًا، وإن كان أخَذَه عن جبريل، لهذا مثل بلَبِنة واحدة مُطلقة غير مُقيّدة بالفضية أو الذهبية أو الطينية أو غيرها، لأنّ الغرض من التمثيل ختم بناء النبوّة به كما يختم الجدار باللَّبِنة، بخلاف ختم الأولياء فإنّه تابع له. والغرض من إظهار المثال له في الرؤيا بيان ثلاثة أشياء:

ختمه للولاية، وتبعيته لشرع خاتم الرسل، وأخذ ذلك عن الله -تعالى وتقدس- بطريق الإلهام.

وأمّا كون خاتم الأولياء وليًّا[1] وآدم بين الماء والطين، أي: وهو:

المقام التاسع: [كون خاتم الأولياء وليًا وآدم بين الماء والطين]

[الكازروني] فإنّ هذا المعنى أيضًا ظاهر، لأنّه قد تقرّر أنّ ولايته عين ولاية خاتم الأنبياء، وخاتم الأنبياء صلى الله عليه وسلم كان نبيًّا وآدم بين الماء والطين، فهو إذن مثله، لأنّ العبد من طينة مولاه. وعلى هذا فقد ظهر أنّه لا يلزم من كلام الشيخ قُدّس سرّه كفر ولا إلحاد ولا خلاف الشرع، بل ولا ترك أدب.

---

(1) ليست في (س)، (هـ).

فإن قيل: على كل حال قد لزم تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء بوجه وهو[1] غير مقبول.

قلنا [الكازروني]: قد اندفع هذا في التمثيلات والتقريرات التي سبقت. والشيخ قُدّس سرّه في فصّ شيث قد أجاب عن هذا حيث قال: «فإنّه (يعني خاتم الأولياء) من وجه يكون أنزل كما أنّه من وجه يكون أعلى. وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ذلك»[2]، وذكر حكاية أسارى بدر حيث رأى عمر رضي الله عنه ضرب رقابهم، ونزل الوحي بموافقة عمر، وعاتب الله تعالى نبيّه صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنفال: 67]. وقال عند ذلك النبي صلى الله عليه وسلم: ((لو نزل عذاب من السماء لم ينجُ منه إلّا عمر)) رضي الله عنه، فمن هذه الحيثية يكون عمر أفضل. وأخرى أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال لأهل المدينة: ((لا تؤبّروا النخل))، فلم يؤبّروا تلك السّنة، فلم تُثمر النخل تلك السّنة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أنتم أعلم بأمور دنياكم)). فأثبت لهم الأفضلية في أمور الدنيا، مع أنّه صلى الله عليه وسلم سيّد الأولين والآخرين. /وفضل عمر في قصة [169] أسارى بدر، وفضل أهل المدينة في قصة التأبير غير قادح في أفضليته صلى الله عليه وسلم. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: قد مرّ هذا الفصل مُستوفى في كلامنا، وأنّ الشيخ قُدّس سرّه أشار إلى أنّ نظر الرجال إلى التقدّم في رتب العلم بالله، وهُنالك مطلبهم الذي يعتبر فيه التقدم والتأخر عندهم. وأمّا حوادث الأكوان كقتل الأسارى وتأبير النخل ونحوهما فلا تعلّق لخواطرهم بها، ولا يعدّونها فضيلة أصلًا، فضلًا عن أن يكونوا أفضل[3] لدناءتها بالنسبة إلى عليّ هممهم. فلا يعدّون التفاضل فيها شيئًا حتى يُقابل هذا بفضله صلى الله عليه وسلم، ثمّ إنّ تعبيره بالعتاب في حقّ النبي صلى الله عليه وسلم لا يخلو عن ترك أدب[4]. والله أعلم.

---

(1) "وهو" ليست من (س).
(2) فصوص الحكم، ص62.
(3) في (هـ) بها أفضل.
(4) ورد في (س): "ثمّ إنّ تعبيره بالعتاب في حق النبي صلى الله عليه وسلم، ليس كما ينبغي، كما نبّه عليه السبكي وغيره، فإنّه لا يخلو عن سوء أدب".

[5] [الاعتراض الخامس: نسبة إبراهيم عليه السلام إلى الوهم]

قال: الاعتراض الخامس: هو أنّ الشيخ قُدّس سرّه قال في فصّ إسحاق عليه الصلاة[1] والسلام:

«إنّ إبراهيم صلى الله عليه وسلم قال لولده: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: 102]، والمنام حضرة الخيال، فإبراهيم لم يُعبّر[2] الرؤيا، وقد كان الكبش ظهر بصورة ابن إبراهيم في منام إبراهيم، فصدّق الرؤيا. فالرب تعالى من وَهْم إبراهيم فدى ولده بذبح عظيم. وكان ذلك الذبح العظيم تعبير رؤيا إبراهيم عند الله تعالى، ولم يشعر بذلك إبراهيم»[3].

وقد طعن العلماء "القشيريون" طعنًا كليًا في هذا الكلام، وقالوا: كيف ينسب إبراهيم عليه الصلاة والسلام إلى الوهم وهو من كبار أولي العزم؟ وقد قال صلى الله عليه وسلم: ((نحن أولى بالشك من إبراهيم)). هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: جعل "يُعبّر" في عبارة الشيخ قُدّس سرّه مُشدّدًا من "التعبير"، يعني تعبير الرؤيا وتفسيرها، والذي عليه شرّاح الفصوص أنّه "يَعْبُر" مُخففًا بوزن "ينصر"، من العبور، أي: لم يتجاوزها إلى[4] المقصود. والله أعلم.

[اجتهاد النبي عليه السلام في الأمور الدينية]

[5] قال [الكازروني]: الجواب: اعلم - جعلك..............

---

(1) ليست في (م).

(2) في (هـ) يعبر.

(3) النص في الفصوص: «اعلم أيّدنا الله وإياك أنّ إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه: "إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك"، والمنام حضرة الخيال فلم يُعبِّرها. وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام، فصدّق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو لا يشعر». فصوص الحكم، ص85.

(4) في (س) بدلًا من "لم يتجاوزها إلى"، يوجد "لم يتجاوز هذا".

[عنه][1] من أحبّابه - أنّهم قد ذكروا في أصول الفقه، ولا سيما في العضدي [عضد الدين الإيجي]، أنّه صلى الله عليه وسلم لا يقرّ على خطئه. فقد تقرّر عندهم أنّ اجتهاده صلى الله عليه وسلم في الأمور الدينية جائز، وهذا مذهب المُحقّقين منهم.

وبعد التجويز قالوا: هل يجوز عليه الخطأ أم لا؟

مذهب المُحقّقين منهم الجواز لقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: 43]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت /الهدي))، ولقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۝ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ﴾ [عبس: 1، 2]، ولقوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ﴾ [الأنفال: 67]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: 1]، ولو كان بوحي لم يُعاتب. ولا يجوز أن يكون بغير اجتهاد لأنّه يكون عن هوى. فدلّ[ت] هذه المنقولات على أنّ رسول الله[2] صلى الله عليه وسلم اجتهد في هذه الأمور وأخطأ. فإذا كان علماء الأصول جوّزوا إطلاق لفظ الخطأ على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلزم منه محذور، فأيّ محذور يلزم الشيخ وقد راعى كمال الأدب، ولم يُطلق لفظ الخطأ، وإنّما أطلق لفظ الوهم؟ والوهم هو الجانب المرجوح من التردّد، كما أنّ الظن هو الطرف الراجح منه، وأنّ الشك هو تساوي الطرفين. [مب]

[رؤيا الأنبياء]

[الكازروني] وغاية كلام الشيخ أنّ إبراهيم عليه السلام اجتهد فلم يُعبّر[3] الرؤيا، لأنّ رؤيا الأنبياء على نحوين؛ الأول: ما لا يحتاج إلى تعبير، فتأتي مثل فلق الصبح، ومنها ما يحتاج إلى تأويل وتعبير. فأدّاه اجتهاده عليه السلام إلى أنّ تلك الرؤيا لا تحتاج إلى تأويل وتعبير، فأخذها على ظاهرها، ولم يقرّ على خطئه. كما قال العضد [الإيجي] في شرح المختصر [لابن الحاجب]: "ولا يقر على أخطائه"، يعني: أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد فأخطأ لا يقر

(1) ليست في (هـ).
(2) في (س) بدلًا من "رسول الله" يوجد "الرسول".
(3) في (س) يعبروا.

على خطئه. فلم يُعبّر[1] الرؤيا وكانت مُعبّرة، لأنّ الكبش ظهر بصورة ابنه، كما يظهر العلم في الرؤيا بصورة اللبن. وورد في الحديث أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((رأيت في المنام أنّي أتيت بلبن فشربت منه حتى امتلأت، قيل ما عبّرته يا رسول الله؟ قال: العلم)). وفي قصة يوسف رؤية السنين المُقحطة في صورة بقرات عجاف، والمُخصبة في صورة بقرات سمان.

ولما ظهر الكبش بصورة ابن إبراهيم كان ينبغي أن يُعبّره بالكبش، فلم يُعبّره وحمله على الظاهر. وكان الحمل على ظاهره مرجوحًا. والواجب على المُجتهد العمل بمُقتضى اجتهاده، ولو كان خطأً في نفس الأمر، لأنّ حكم الله في حقه ما حكم به اجتهاده. فوجب عليه بموجب وهمه، الذي هو الطرف المرجوح، ذبح ولده. ففداه الله تعالى بذبح عظيم من الوهم الموجب ذبحه. وعلى هذا فلا كفر في كلام الشيخ قُدّس سرّه، ولا ترك أدب.

جواب آخر [الكازروني]: اعلم - متعك الله بالنظر إليه - أن "الحس
[170] المُشترك" / كما تصل إليه الصور من الخارج ويُدركها، كذلك تصل إليه من الداخل ويُدركها أيضًا كأنّها في الخارج، ولهذا صاحب "السرسام[2]"، و"المحموم الصفراوي" يتصوّر صورًا ليس في الخارج لها وجود. وكل ما يراه ابن آدم في المنام فهو عبارة عن صور أوجدته "الواهمة" في استعمال "المُتخيلة"، كإنسان له رأسان، وإنسان بلا رأس، وكترتيب المعاني بالصور، كأن يُثبت صداقة جزئية لزيد أو يسلبها عنه. ومن هذا القبيل توهّم العلم بصورة اللّبَن، والثبات في الدِّين بصورة القيد، والسلطان بصورة البحر أو الشمس. وبالجُملة فالصور المُشاهدة في المنام من استعمالِ الوهم القوةَ المُتخيلة، وظهور تلك الصور في "الحسّ المُشترك"، وعلى هذا فالقوة الواهمة لإبراهيم استعملت القوة المُتخيلة له، وأظهر الكبش في صورة الابن في الحس المُشترك منه. فكان ذلك سببًا لشروعه في ذبح ولده، ففداه الله من وهم إبراهيم بالذبح العظيم. وهذا صدق وبيان للواقع.

---

(1) في (س) يعبروا.
(2) السرسام: ورم في حجاب الدماغ تحدث عنه حمى دائمة، وتتبعها أعراض رديئة كالسهر واختلاط الذهن.

فإن قيل: إنّ مقام النبوة مُنزّه عن أن يكون مرائيهم من هذا القبيل.

قلنا [الكازروني]: قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف: 110] [فصلت: 6]، وقال صلى الله عليه وسلم: ((إنما أنا بشر أغضبُ كما يغضب البشر، وأرضى كما يرضى البشر)). وفي الحديث الصحيح أنّه صلى الله عليه وسلم سُحر حتى يتخيّل إليه أنّه يأتي نساءه ويخالطهن ولم يكن يفعل. وقال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: 66]، يعني أنّ سحرة فرعون كانوا سحروا موسى، حتى إنّه كان يُخيّل إليه أنّ حبالهم وعصيّهم تتحرّك. وإذا جاز أن يؤثر الساحر بسحره في متخيلة محمد وموسى عليهما الصلاة والسلام، بحيث يُخيّل إليهما غير الواقع واقعًا، ولا تنحط بذلك رتبة النبوة لكون ذلك مقتضى البشرية، فتأثير الوهم باستعمال المُتخيّلة في الحس المُشترك أيضًا من مُقتضى البشرية، فكيف يظهر بذلك انحطاط في رتبة النبوّة؟ ومن سلب عن الأنبياء مُقتضيات النشأة البشرية، أي[1]: من الأمراض ونحوها، فذلك لم يصل إلى مشامّ روحه شمة من رائحة العلم. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: جوابه[2] الأول: إلزامي، لأنّه لا يتمشّى على أصل الشيخ [ابن عربي] قُدّس سرّه، لأنّه لا يجوز الاجتهاد للأنبياء عليهم الصلاة والسلام. والثاني: تحقيقيّ.

وأقول [البَرْزَنْجي]: إنّ الاعتراض بذلك غفلة عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ﴾ [الصافات: 106]، فإنّ الله إذا أراد الابتلاء يفعل / ما يريد، ولما [78ب] أراد ابتلاء إبراهيم أوقع في وهمه وقوّى واهمته. فإنّ إبراهيم عليه السلام لمّا لم يأته الولد إلّا على كبر، جاءه على غاية الاشتياق إليه، فتعلّق به قلبه بعض التعلّق، فأراد الله تعالى إخراج ذلك عن قلبه الشريف، حتى لا يبقى فيه مجال لغير خليله تعالى. فأراه ذلك في المنام، وقوّى واهمته، وأغفله عن التعبير لذلك الابتلاء له ولابنه. فلما استسلما لأمر الله في وهمهما أظهر الله مُراده وسمّاه فداء بالنظر إلى وهم إبراهيم. ولذا قال: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: 105]، ولم يقل: 'صدقت

(1) ليست في (س).
(2) في (س) جواب.

في الرؤيا"، أي: صيرت الرؤيا بوهمك صادقة محمولة على ظاهرها غير مُحتاجة إلى التعبير، كذا قال الشيخ قُدّس سرّه في الفصّ المذكور. والدليل على صحة قول الشيخ أنّ ذبح الولد لا يُتقرب به إلى الله تعالى في شرعنا، وشرعنا تابع لشرع إبراهيم، أي: موافق له. قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: 123].

قال المُحقق الجامي في شرح الفصوص:

"والتفصيل في هذا المقام، على ما يفهم من كلام الشيخ قُدّس سرّه وشارحي كلامه، أن إبراهيم الخليل صلوات الله عليه كان قبل هذا المقام مُعوّدًا بالأخذ عن عالم المِثال الذي من شأنه أن يُطابق الصور المرئية الصور الظاهرة في الحس من غير اختلال، فلا حاجة فيه إلى التعبير. فلما تحقّق بالفناء في الله بالكلية، واقتضى ذلك [الفناء في الله] ترقيه عن هذا المشهد[1] بأن يُشاهد الأمور في مراتب هي أعلى من مرتبة المِثال، أو في نفسه وقلبه من الوجه الخاص من غير توسط أمر آخر. أراد الله سبحانه أن يظهر في الحس صورة لتحقّقه بالفناء، وهي ذبح الكبش، وأنّ يرقيه عن هذا المشهد، فأراه في المنام ذبح الكبش لكن في صورة ذبح ابنه، وستر عليه المقصود منه (أي: للابتلاء)[2]، وأوقع في وهمه أنّ ذبح ابنه هو المقصود بعينه بناءً على ما اعتاده من الأخذ عن عالم المِثال. فاعتقد صدق ما وقع في وهمه من ذبح ابنه، فتصدّى له، وانقاد له ابنه، فظهر سر كمال استسلامهما وانقيادهما لله. فجعل الله سبحانه الذبح العظيم فداء لابنه، وأنقذه من الذبح، فتحقّق ما كان مُراد الله من منامه، وهو ذبح الكبش، ليكون صورة حسيّة لتحقق إبراهيم بالفناء فيه. وحصل له الترقّي / عن مشهده المُعتاد، فإنّ الصورة المرئية لم تكن من عالم المِثال، بل فاض هذا المعنى عليه من مرتبة أخرى فوق عالم المِثال، أو انبعث من قلبه، وصوّرته مُخيّلته بتلك الصورة. [١٧١]
وعلم ذلك الترقّي أيضًا، حيث وقع منه ذبح الكبش لا ذبح ابنه.

(1) حاشية في (س، ق91أ) مفادها: "بلغ".
(2) من المؤلف وليست في نص الجامي.

(قال):

ولا يَخفى على المُنصف أنّ ذلك (من الشيخ) بيان لحسن تربية الله تعالى إبراهيم خليله عليه السلام، وليس فيه شائبة سوء أدب من الشيخ قُدّس سرّه بالنسبة إلى إبراهيم عليه السلام. (قال) وكتب [بعض] من اشتهر بالفضل بخطّه على الهامش في هذا المقام: هذا كلام زخرفه الشيخ، ولا أراه حقّاً، بل كلّه صادر عن سوء أدب، أحسن محامله أن يُقال: صدر عنه في حال كونه مغلوبًا»[1]. - انتهى.

قال [الجامي]:

«والعجب من هذا الفاضل، بل من كلّ مُعترض على الشيخ قُدّس سرّه في هذا الكتاب، فإنّ ما ذكره الشيخ في مُفتتح الكتاب من مُبشّرة أُريها، وأن ما أورده في هذا الكتاب هو ما حدّه له رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان، إن كان مسلّمًا عنده فلا مجال للاعتراض، فإنّ ذلك يعود إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وإن لم يكن مُسلّمًا عنده، بل اعتقد أنّ ذلك افتراء وكذب أو سهو وخطأ، فالاعتراض عليه ذاك لا هذا. وكيف لا يُسلّم ذلك من اطّلع على أحواله ومقاماته ومُكاشفاته ممّا أدرجه في هذا الكتاب وسائر مُصنفاته؟»[2]. - انتهى.

وهو كلام نفيس في غاية النفاسة.

[مسألة الذبيح: تتمة الاعتراض الخامس]

[البَرْزَنْجي] وهَهُنا سؤال وهو أنّه قد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما من طُرق كثيرة موقوفة ومرفوعة[3]، وبعضها صحيح[4]، أنّ الذبيح هو إسماعيل. زاد في رواية: وزعمت اليهود أنّه إسحٰق، وكذبت اليهود. وعن أبي هريرة مثله

(1) الجامي، شرح فصوص الحكم، ج1، ص185-187.
(2) الجامي، شرح فصوص الحكم، ج1، ص187-188.
(3) ليست من (س).
(4) في (س) صحيحة.

مرفوعًا. وعن ابن عمر نحوه موقوفًا. وصححه الحاكم. وعن عبد الله بن سلام مثله. وورد مثله عن محمد بن كعب القرظي، وقال: إن الله بشّر إبراهيم بإسحٰق وابنه يعقوب، ولم يكن يأمر بذبحه، وله فيه من الله موعود، يعني يعقوب. ومثله عن الحسن، ومُجاهد، والشعبي، وابن المُسيَّب، وابن مهران، وابن جُبير، وغيرهم من التابعين. وعن مُعاوية رضي الله عنه أنّه صلى الله عليه وسلم قال له أعرابي: يا ابن الذبيحين / فتبسّم وأقرّه. وبيّن معاوية أنّ أحدهما: إسماعيل، [71ب] والثاني: أبو النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عبد المطلب. وعن عمر بن عبد العزيز رحمه الله[1] أنّه سأل بعض أحبار اليهود، وكان قد أسلم، عن الذبيح عندهم، فقال له[2]: إنّه إسماعيل، والله يا أمير المؤمنين، وإنّ اليهود لتعلم بذلك، ولكنّهم يحسدونكم معشر العرب. واستدلّوا على ذلك بأنّ الفداء كان بمِنى، وأنّ قرني الكبش كانا فوق الكعبة، وإسحٰق كان بالشام، وأنّ الذي كان بمكة إنّما هو إسماعيل. فكيف جعل الشيخ قُدّس سرّه الذبيح إسحٰق؟ مع أنّ النصوص أعطاه إياه رسول الله صلى الله عليه وسلم[3]، ولا يُعطي رسول الله[4] صلى الله عليه وسلم إلّا ما هو الحق في الأمر نفسه.

والجواب [البَرْزَنْجي]: أمّا أولًا: فلا نُسلّم أنّه إسماعيل. كيف وقد ورد عن جمع من الصحابة مرفوعًا وموقوفًا منهم العباس بن عبد المطلب، وابن مسعود، وعن جمع من التابعين أنّه إسحٰق، وفيها ما صحّحه الحاكم وغيره، فقد يكون الحق عند الله هذا.

وأمّا ثانيًا: فقد سلّمنا أنّ الراجح[5] أنّه إسماعيل، وأنّه الحق عند الله تعالى، ولا اعتراض على الشيخ من أجل أنّ الشيخ قُدّس سرّه لم يُصرّح بأنّ إسحٰق هو الذبيح، بل أبهم، فقال: إنّ إبراهيم الخليل قال لابنه: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي

(1) رحمه الله: ليست في (هـ).
(2) ليست من (س).
(3) "صلى الله عليه وسلم" ليست في (م).
(4) "رسول الله" ليست في (هـ)، (م).
(5) في (هـ) أن الراجع، بل الصواب.

﴿ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: 102]، فعبّر بالابن وبالولد، ولم يسمّ الذبيح في النصوص. وقد صرّح في كتاب الإسفار في "سَفَرِ الهداية"، وهو سفر إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾ [الصافات: 99]، بأنّ الذبيح هو إسماعيل صلى الله عليه وسلم. وعبارته هناك:

«فأضافه بفداء ابنه لما نزل عليه، لأنّ "اللذة إنّما تعظّم على قدر الغصة"، ثمّ إنّه لمّا بشّر بإجابة دعائه في قوله: ﴿رَبِّ هَبْ لِى مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الصافات: 100]، ابتُلي فيما بُشر به، لأنّه سأل من الله سواه، والله غيور، فابتلاه بذبحه. وهو أشد عليه من ابتلائه بنفسه، وذلك أنّه ليس له في نفسه مُنازع سوى نفسه، فبأدنى خاطر يردّها، فيقلّ اجتهاده وابتلاؤه. وذبح ابنه ليس كذلك، لكثرة المُنازعين فيه، فيكون جهاده أقوى.

ولما ابتُلي بذبح ما سأل من ربه، وتحقّق بسبب الابتلاء وصار بحكم الواقعة كأنه قد ذُبح وإن كان حيًّا، بُشر بإسحٰق عليه السلام بغير سؤال، فجمع [له] بين / الفداء وبين البدل، مع بقاء المُبدل منه. فجمع له بين الكسب والوهب، [172]
فالذبيح مكسوب من جهة السؤال، موهوب من جهة الفداء. فإنّ فداءه لم يكن مسؤولًا، وإسحٰق موهوب. ولمّا كان إسماعيل قد جمع له بين الكسب والوهب في العطاء، فكان [مكسوبًا] موهوبًا لأبيه، فكانت حقيقته تامّة كاملة، لذلك كان محمد صلى الله عليه وسلم في صلبه. بل لكون محمد صلى الله عليه وسلم في صلبه صح الكمال والتمام لإسماعيل. فكانت في شريعتنا ضحايانا فداء لنا من النار.

فمن طلب [سفر] الهداية من الله فليتحقّق عالم خياله، فإنّ الحقائق لا بدّ أن تنزل عليه فيه. وهو منزل صعب، لأنّه مَعْبرٌ ليس مطلوبًا لنفسه، وإنّما هو مطلوب لما نُصب له، ولا يعْبره إلّا رجل. ولهذا سُمّي تأويل الرؤيا عبارة، لأنّ المُفسر يَعبر منها إلى ما جاءت له عن النبي صلى الله عليه وسلم، عبر النبي صلى الله عليه وسلم من القيد إلى الثبات في الدّين[1]، ومن اللّبَن إلى العلم، فإذا وصل وجد.

(1) وردت في الإسفار على النحو الآتي: "لأنّ المُفسر يعبر منها إلى ما جاءت له كما عبر النبي صلى الله عليه وسلم من القيد إلى الثبات في الدين"، الإسفار عن نتائج الأسفار، =

فلو عَبَرَ الخليل عليه السلام من ابنه إلى الكبش لرأى الفداء قبل حصوله، وكان يمتثل[1] الأمر فارغ القلب لمعرفته بالمآل. ولكن ظُلمة الطلب، والسؤال من ربّه غير ربّه، منعه من العبور. لأنّ الظلمة يتعذّر العبور فيها، لأنّه لا يدري أين يضع قدمه. ولم يكن أيضًا تحصل له تلك اللذة التي حصلت له، ولا ذاك الامتنان الإلهي المشهود. وكان الفداء بالحَمَل الذي هو "بيتٌ" شرفه الوسط، وروح للعالم لأنّه أشرف البيوت. فكان بدلًا من جسده لا من روحه[2] لاشتراكهما في النسبة. لأنّ الذبح لا يقع إلّا في الجسم، والهدم والخراب لا يقع إلّا في البيوت.

(ثمّ قال): ولمّا كان الوهب يبقيك، بخلاف المُشاهدة[3]، كان الوهب سحقًا، ولم يكن مَحْقًا، فإن المسحوق مُفرّق الأجزاء، فهو أبعد من حال المَحْق. ولولا ما علق السؤال أولًا بقوله: ﴿هَبْ لِي مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الصافات: 100]، لكانت البُشرى بالمُشاهدة لا بالسّحق[4]. فأسحق السائل لسؤاله الكون عن مَحْق العين، أي: أبعده. فكانت إشارة إلى مقام التعمّد المحال، فإنّ الأمور الإلهية لا تنزل أبدًا إلّا بحسب الاستعداد. والمحل هنا غير مُتجرد إليه، فكيف يهبه / العين وهو [72ب] غير قابل؟ والواهب عليم حكيم، والوقت قاض»[5]. انتهى كلامه بحروفه.

وفي قوله: "ولو عَبَرَ الخليل عليه السلام من ابنه إلى الكبش لرأى الفداء قبل حصوله" إشارة إلى ما قال في الفصوص: «والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها، وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم، فصدّق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم [الذي] هو تعبير رؤياه عند الله وهو لا

- حققه وترجمه إلى الفرنسية: دينيس غريل، 1994، ص46.

Denis Grill, *al- Isfār*..., text arabe, éd. de l'éclat, établi, tradutit et présenté par, 1994.

(1) في (م) يتمثل.

(2) في (م) لأنه روحه.

(3) في (س) الشاهد.

(4) والعبارة في الإسفار: "لكانت البشرى بالمُشاهدة لا بإسحاق، فأسْحَقَ إسحاق السائل بسؤاله الكون".

(5) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، ص45-48.

بشعر»[1]. وقوله: «وكان الفداء الحَمَل» إلخ... إشارة إلى بيان نكتة كونه كبشًا دون أن يكون بقرة أو بَدَنَةً، ممّا هو أعظم من الكبش. وقد أشار إلى هذا السؤال في الفصوص حيث يقول في أول فصّ إسحٰق:

«فداءُ نَبِيٍّ ذَبْحُ ذِبْحٍ لقربان
وأيْنَ ثُوَاجُ الكَبْشِ مِنْ نَوْسِ إنسانِ
وعظّمه اللهُ العظيمُ عنايةً
بنا أو به لا أدرِ مِنْ أيِّ ميزانِ
ولا شكَّ أنَّ البُدْنَ أعْظَمُ قِيمَةً
وقد نزلت عن ذبح كبش لقربانِ
فيا لَيْتَ شِعْري كَيْفَ نَابَ بِذَاتِهِ
شُخَيْصُ كُبَيْشٍ عَنْ خليفة رَحْمَانِ»

الأبيات[2]

وقوله: «لمّا كان الوهب» إلى آخره... إشارة إلى نكتة كون المُبَشَّرِ به إسحٰق، لأنه موهوب، والوهب يسحق، فكانت البشارة من مقام السحق. لأنّ الوهب يُبقي ولا يُفني، بخلاف المُشاهدة، فإنّها تُفني فتمحق[3].

وقد عُلم من هذه النكتة أنّ ترجمة الفصّ بإسحٰق دون إسماعيل، مع أنّ الذبيح هو إسماعيل، لكون إسحٰق مُبشرًا به عند فداء إسماعيل، فناسب أن يُترجم الفصّ به، لا لكونه الذبيح.

وأيضًا؛ فإنّ الشيخ إنّما ذكر غالبًا في فصّ كل نبي ما يُنسب إلى صريح اسمه في القرآن. وكان المنسوب إلى صريح اسم إسماعيل عليه السلام صدق الوعد. قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ إِسْمَٰعِيلَ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ﴾ [مريم: 54]،

(1) فصوص الحكم، ص85.
(2) فصوص الحكم، ص84.
(3) في (س) فتحق. وعلى الهامش يقترح الناسخ ما جاء في نسخة ثانية: فتمحق.

فناسب أن يُترجم لإسماعيل عند ذكر صدق الوعد، دون الذبح. لأنّ الذبح لم ينسب إلى صريح اسمه، بل نُسب إليه بعنوان الابن. وكذلك لم تُنسب إليه البشارة باسمه، بل بعنوان: "غلام حليم". قال تعالى: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ﴾ [الصافات: 101]. ونسب البشارة به إلى إسحٰق باسمه العَلَم، فقال تعالى: ﴿وَبَشَّرْنَٰهُ بِإِسْحَٰقَ نَبِيًّا
[173] مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الصافات: 112]. فناسب ترجمة الفصّ به لذلك / دون إسماعيل، وناسب ترجمة الفصّ الذي فيه بيان صدق الوعد بإسماعيل.

فتمسّك بهذا التحقيق، واشرب من هذا الراح الرحيق، وإياك و"بُنَيَّات الطريق"[1]، أو أن تسير بغير دليل ولا رفيق. وبالله الحول والتوفيق، والله أعلم.

[6] [الاعتراض السادس: عذاب أهل النار]

قال: الاعتراض السادس: هو أن الشيخ قُدّس سرّه ذكر في فصّ إسماعيل وفي فصّ أيوب عليهما السلام، وفي الفتوحات المكية، أنّ الكفار وإن لم يخرجوا من النار وخلّدوا فيها، لكنهم بعد سنين عديدة وقرون مديدة يحصل لهم بالنار[2] ألفة وعادة، بحيث يصير العذاب عَذْبًا لديهم ويلتذّون به، كما أنّ أهل الجنة يلتذّون بنعيمها. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: لا بدّ أولًا من نقل كلام الشيخ قُدّس سرّه بحسب الإمكان والحاجة والوقت -وإن عسر إيراده مُستوفى- بإذن الله تعالى، ثمّ الشروع في الجواب، وفّقنا الله للصواب.

فأقول: أمّا الفصوص، فقد قال قُدّس سرّه في فصّ إسماعيل عليه السلام:

«الثناء بصدق الوعد (لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيُثني)[3] عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز، ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ﴾ [إبراهيم: 47]، لم يقل: ووعيده،

(1) بُنَيّات الطريق: الترهات. ومسألة الذبيح لم ترد في الجانب الغربي وإنما هي من إضافات البَرْزَنْجي.
(2) ليست في (ت).
(3) ما بين قوسين ناقص في (س).

بل قال: ﴿وَنَتَجَاوَزُ[1] عَن سَيِّئَاتِهِمْ﴾ [الأحقاف: 16]، مع أنّه توعّد على ذلك، فأثنى على إسماعيل أنّه [كان] صادق الوعد، وقد زال الإمكان في حقّ الحق (سبحانه)[2] لما فيه من طلب المرجِّح.

فلم يبقَ إلا صادقُ الوَعْدِ وحدَه   وما لوعيدِ الحقّ عين تُعايَنُ
وإن دخلوا دارَ الشّقاء فإنّهم   على لذة فيها نعيمٌ مبايِنُ
نعيمَ جنان الخلد فالأمر واحد   وبينهما عندَ التجلي تبايُنُ
يُسمّى عذابًا مِنْ عُذُوبَةِ طَعْمِهِ   وذاك له كالقشر والقِشْرُ صاينُ؛[3]

قال المُحقّق الجامي:

"اعلم أنّ لأهل النار الخالدين فيها كما يظهر من كلام الشيخ وتابعيه حالات ثلاثًا:
الأولى: أنّهم إذا دخلوها تسلّط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم، وملكهم الجزع والاضطراب، فطلبوا أن يُخفف عنهم العذاب، أو أن يقضى عليهم فيموتوا، أو أن يرجعوا إلى الدنيا. فلم يُجابوا إلى طلباتهم.
والثانية: أنّهم إذا لم يُجابوا إلى طلباتهم، وطّنوا أنفسهم على العذاب. فعند ذلك رفع الله العذاب عن بواطنهم، وخبت ﴿نَارُ ٱللَّهِ / ٱلْمُوقَدَةُ ۝ ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ﴾ [الهمزة: 6، 7]. [73ب]
والثالثة: أنّهم بعد مُضي الأحقاب ألِفوا العذاب وتعوّدوا[4]، ولم يتعذّبوا بشدّته بعد طول مدّته، ولم يتألّموا به، وإن عظم. إلى أن آل أمرهم إلى أن يتلذّذوا به ويستعذبوه، حتى لو هبّ عليهم نسيم من الجنة استكرهوه وتعذبوا به، كالجُعَل وتأذّيه برائحة الورد"[5].- انتهى.

(1) في النسخ الأربع، وكذلك في الفصوص: "ويتجاوز".
(2) ليست من الفصوص.
(3) فصوص الحكم، ص93-94.
(4) في (س) وتعودوا به.
(5) الجامي، شرح فصوص الحكم، ج2، ص21.

وقال في فصّ أيوب:

«مآل أهل النار إلى إزالة الآلام، وإن سكنوا النار، فذلك رضا. فزال الغضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب [إن فهمت]. فمن غضب فقد تأذى من المغضوب عليه فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلّا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه. والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علوًا كبيرًا عن هذه الصفة على هذا الحد»[1].- انتهى.

وقال في آخر فصّ هود:

«فقد بان لك عن الله [تعالى] أنّه في أينية كل وجهة، وما ثَمّ إلّا الاعتقادات، فالكل مصيب، وكلّ مُصيب مأجور، وكلّ مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه، وإن شقي زمانًا ما في الدار الآخرة. فقد مرض وتألّم أهل العناية، مع علمنا بأنّهم سُعداء، أهل حق في الحياة الدنيا. فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى، في دار تُسمّى جهنم. ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم (الذين كشفوا الأمر على ما هو[2] عليه أنّه لا يكون لهم)[3] في تلك الدار نعيم خاص بهم، إمّا بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم عن وِجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مُستقل زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان»[4].- انتهى.

وأما الفتوحات، فقد قال في الباب العشرين من الفتوحات:

«الدنيا مُمتزجة، نعيم ممزوج بعذاب، والجنة نعيم كلها، والنار عذاب كلها، وزال ذلك المزج في أهلها. فنشأة الآخرة لا تقبل مزاج نشأة الدنيا، وهذا

(1) انظر: فصوص الحكم، ص172.

(2) في (س) هي.

(3) ما بين قوسين ليس في (ت).

(4) فصوص الحكم، ص114.

هو الفرقان بين نشأة الدنيا والآخرة. إلّا أنّ نشأة النار، أعني: أهلها، إذا انتهى فيهم الغضب الإلهي وأَمَدُه، ولحق بالرحمة التي سبقته في المدى، فيرجع الحكم لها فيهم، وصورتها صورتها لا تتبدل، ولو تبدّلت تعذّبوا. فيحكم عليهم بإذن الله وتوليته حركة الفلك الثاني من الأعلى ممّا يظهر فيهم من العذاب في كل محلّ قابل للعذاب. / وإنّما [174] قلنا: "في كل محلّ قابل للعذاب" لأجل من فيها ممّن لا يقبل العذاب.

فإذا انقضت مُدتها وهي خمسة وأربعون ألف سنة، تكون في هذه المدة عذابًا على أهلها، فيتعذّبون فيها عذابًا مُتّصلًا لا يفتر ثلاثة وعشرين ألف سنة، ثم يُرسل الرحمٰن عليهم نومة يغيبون فيها عن الإحساس، وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه: 74]. وقال صلى الله عليه وسلم في أهل النار الذين هُم أهلها: ((إنهم لا يموتون فيها ولا يحيون))، يريد حالهم في هذه الأوقات التي يغيبون فيها عن إحساسهم، مثل الذي يغشى عليهم من أهل العذاب في الدنيا من شدة الجزع وقوة الآلام المُفرطة. فيمكثون كذلك تسع عشرة ألف سنة. ثم يفيقون من غشيتهم، وقد بدّل الله جلودهم جلودًا غيرها، فيُعذبون فيها خمس عشرة ألف سنة. ثم يُغشى عليهم فلا يجدون ألمًا، فيمكثون في غشيتهم إحدى عشر ألف سنة. ثم يفيقون وقد بدّل الله جلودهم جلودًا غيرها ليذوقوا العذاب، فيجدون ألم العذاب سبعة آلاف سنة. ثم يغشى عليهم ثلاثة آلاف سنة، ثم يفيقون، فيرزقهم الله تعالى لذة وراحة مثل الذي ينام على تعب ويستيقظ.

وهذا من رحمته التي سبقت غضبه ووسعت كل شيء. فيكون لها عند ذلك حكم التأبيد، من الاسم "الواسع" الذي وسع به كل شيء رحمة وعلمًا. فلا يجدون ألمًا، ويدوم لهم ذلك ويستغنمونه، ويقولون: نُسينا فلا نَسأل حذارًا أن نذكّر بنفوسنا، وقد قال الله لنا: ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: 108]. فيسكتون وهم فيها مُبلسون. ولا يبقى عليهم من العذاب إلّا الخوف من رجوع العذاب عليهم. فهذا القدر من العذاب هو الذي يُسرمد عليهم وهو الخوف. وهو عذاب نفسي لا حسّي، وقد يذهلون عنه في أوقات.

فنعيمهم الراحة من العذاب الحسي بما يجعل الله في قلوبهم من أنّه ذو رحمة

واسعة. يقول الله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ نَنسَىٰكُمۡ كَمَا نَسِيتُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَا﴾ [الجاثية: 34]، ومن هذه الحقيقة يقولون: نُسينا، إذ لم يحسوا بالآلام. وكذلك قوله: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمۡۚ﴾ [التوبة: 67]، ﴿وَكَذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: 126]، أي: تترك في جهنم، إذ كان النسيان بالياء: الترك، وبالهمزة: التأخر.

[٧٤ب] فأهل النار حظّهم من النعيم عدم وقوع العذاب الحسي / بهم، وحظّهم من العذاب توقّعه. فإنّهم لا أمان لهم بطريق الإخبار عن الله تعالى. ويحجبون عن خوف التوقع في أوقات، فوقتًا يحجبون عنه عشرة آلاف سنة، ووقتًا ألفي سنة، ووقتًا ستة آلاف سنة. ولا يخرجون عن هذا [المقدار] المذكور متى ما كان، لا بدّ أن يكون هذا القدر لهم من الزمان. وإذا أراد [الله] أن يُنعّمهم من اسمه "الرحمن" ينظرون في حالهم التي هُم عليها في الوقت، وخروجهم ممّا كانوا فيه من العذاب، فينعمون بذلك القدر من النظر. فوقتًا يدوم لهم النظر ألف سنة، ووقتًا تسعة آلاف سنة، ووقتًا خمسة آلاف سنة، فيزيد وينقص. فلا يزال هذه حالهم في جهنم دائمًا، إذ هُم أهلها. وهذا الذي ذكرناه كله من "العلم العيسوي" الموروث من المقام المحمدي. والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل»[1].- انتهى.

وقال في الباب الثامن والخمسين:

«وأما كتاب الفجار ففي سجين، وفيه أصول السدرة التي هي شجرة الزقوم، فهُناك تنتهي أعمال الفجّار في أسفل سافلين. فإنّ رحمهم الرحمٰن من عرش الرحمانية بالنظرة التي ذكرناها جعل لهم نعيمًا في منزلهم فلا يموتون فيها ولا يحيون. فهُم في نعيم النار دائمون مؤبدون، كنعيم النائم بالرؤيا التي يراها في حال نومه من السرور. وربّما يكون في فراشه مريضًا ذا بؤس[2] وفقر، ويرى نفسه في المنام ذا سلطان ونعمة وملك. فإن نظرت إلى النائم من حيث ما يراه في منامه ويلتذ[3] به قلت: إنّه في نعيم، فصدقت، وإن

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص169، بتصرف.
(2) في (س) في بؤس وشدة وفقر.
(3) في (س) يتلذذ.

نظرت إليه من حيث ما تراه في فراشه الخشن ومرضه وبؤسه وفقره وكلومه[1] قلت: إنّه عذاب، فصدقت. هكذا يكونون أهل النار، فـ ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه: 74]، [الأعلى: 13]، أي: لا يستيقظ أبدًا من نومته. فتلك الرحمة التي يرحم الله بها أهل النار الذين هم أهلها، وأمثالها كالمحرور منهم يتنعّم بالزمهرير، والمقرور منهم يُجعل في الحرور. وقد يكون عذابهم توهّم وقوع العذاب بهم. وذلك كله بعد قوله: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾[2] [الزخرف: 75]، ذلك زمان عذابهم وأخذهم بجرائمهم قبل أن تلحقهم الرحمة التي سبقت الغضب الإلهي.

فإذا اطّلع أهل الجنان في هذه الحالة على أهل النار ورأوا منازلهم في النار، وما / أعدّ الله فيها، وما هي عليه من قبح المنظر قالوا: مُعذبون. وإذا [175] كوشفوا على هذا الحسن المعنوي الإلهي في خلق ذلك المُسمّى قبحًا، ورأوا ما هُم فيه من نومتهم وعلموا [أحوال] أمزجتهم[3] قالوا: مُنعمون. فسبحان القادر على ما يشاء، لا إله إلا هو العزيز الحكيم. فقد فهمت قول الله: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه: 74]، [الأعلى: 13]، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أمّا أهل النار الذين هُم أهلها فإنّهم لا يموتون فيها ولا يحيون))، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل»[4].- انتهى.

وقال في الباب الستين:

«الحكم في النار خلاف الحكم في الجنة، فيقرب حكم النار من حكم الدنيا، فليس[5] بعذاب خالص ولا بنعيم خالص، ولهذا قال تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ

---

(1) في (س) وكلامه.
(2) وردت الآية في النص: "لا يفتر عنهم العذاب وهم فيه مبلسون".
(3) في (م) أمر جتهم.
(4) الفتوحات المكية، ج1، ص290، بتصرف طفيف.
(5) حاشية في (س، ق96ب) مفادها: "قوله: "فليس بعذاب خالص" يُنافي ما قدّمه عن الفتوحات من عدم المزج حتى في العذاب، فليُحرّر".

فِيهَا وَلَا يَحۡيَىٰ﴾ [طه: 74]، [الأعلى: 13]، فلم يخلّصه إلى أحد الوجهين. وكذا قال صلى الله عليه وسلم: ((أما أهل النار الذين هُم أهلها فإنّهم لا يموتون فيها ولا يحيون))»[1].

وقال في الباب الثاني والستين في مراتب أهل النار شعرًا:

«مَرَاتِبُ النَّـارِ بالأعْمَالِ تَمْتَازُ   ولَيْسَ فيها اختصاصاتٌ وإنجازُ
بِوزْنِ أفْعَالٍ قد جاء العذابُ لهم   بُشرى وإن عُذِّبُوا فيها بما حازُوا
لا يخرجونَ مِنَ النِّيرانِ لو[2] خَرَجُوا   تـعـذَّبُـوا فـلَـهُـمْ ذُلٌّ وإعــزازُ
فذُلُّهُمْ كَوْنُهم في النّار ما بَرِحُوا   وعِزُّهــم مـا لـه حَـدٌّ إذا جـازُوا
في قولِـنا إنْ تأمَّلْتم لذِي نَـظَرٍ   محقَّـقٌ في عُلُـومِ الوهبِ إعجازُ
فـيـه اختصـارٌ بديعٌ لَفْظُه حَسَنٌ   فـيـه لَطَـائِـفُ آيَـاتٍ وإيــجـازُ
قال الجليلُ لأهـلِ الحقِّ ينبئُهم[3]   يا أيُّهـا المجرمونَ اليـومَ فامتازُوا
مِثْلَ[4] الملوكِ تَرَاهُمْ في نعيمِهمُ   ولبسُهم عِنْدَ أَهْلِ الكَشْفِ أخْزَازُ
ومِنْ جُسُومِهمُ في النَّارِ تَحْسَبُهم   كأنَّهم مِثْـلَ ما قَدْ قَالَ: "أعْجَازُ"»

قولنا: "بوزن أفعال" أريد قوله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابٗا﴾ [النبأ: 23]، وهو من أوزان جمع القلة (...) يقول تعالى من كرمه لإبليس وعموم رحمته حين قال لـه: ﴿قَالَ أَرَءَيۡتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِي كَرَّمۡتَ عَلَيَّ لَئِنۡ أَخَّرۡتَنِ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ لَأَحۡتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٗا ۝ قَالَ ٱذۡهَبۡ فَمَن تَبِعَكَ مِنۡهُمۡ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمۡ جَزَآءٗ مَّوۡفُورٗا﴾ [الإسـراء: 62، 63] الآيات، (...) ليريه الله تعالى أنّ في ذرّيته من ليس لإبليس عليه سلطان ولا قوة.

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص294.
(2) في الفتوحات: النار ولو. وكذلك في "نسخة ثانية" أشار إليها ناسخ (س) في حاشية الورقة (96أ).
(3) في الفتوحات: ج1، ص301، كتبت: ينهمو. وفي طبعة عثمان يحيى ورد: بينهمُ. انظر تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، 1992، سفر 4، ص390.
(4) في (س) ملك.

ثمّ إنّ الذين خذلهم الله /من العباد جعلهم طائفتين: طائفة لا تضرهم [75ب] الذنوب التي وقعت منهم، وهو قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا﴾ [البقرة: 268]، وطائفة أخرى: ﴿فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: 11]. وهؤلاء قسمهم بقسمين: قسم أخرجهم الله [من النار] بشفاعة الشافعين، وهُم أهل الكبائر من المؤمنين، وبالعناية الإلهية وهُم أهل التوحيد بالنظر العقلي. وقسم آخر أبقاهم الله في النار، وهذا القسم هُم أهل النار الذين هُم أهلها، وهُم المُجرمون خاصة الذين يقول الله تعالى فيهم: ﴿وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [يس: 59]، أي: المُستحقّون لأن يكونوا أهلًا لسكنى هذه الدار، التي هي جهنم، يعمرونها ممّن يخرج منها إلى الدار الآخرة التي هي الجنة.

وهؤلاء المُجرمون على أربع طوائف، كلّها في النار لا يخرجون منها، وهم: المُتكبّرون ممّن ادّعى الربوبية لنفسه، ونفاها عن الله. والمُشركون الذين يجعلون مع الله إلهًا آخر. والمُعطلة الذين نفوا الإله جُملة واحدة، فلم يثبتوا إلهًا للعالم ولا من العالم. والمُنافقون الذين أظهروا الإسلام من إحدى هؤلاء الطوائف الثلاث، للقهر الذي حكم عليهم فخافوا على دمائهم وأموالهم وذراريهم، وهُم في نفوسهم على ما هُم عليه من اعتقاد هؤلاء الثلاث. فهؤلاء أربعة أصناف هُم الذين هُم أهل النار ما يخرجون منها من جن وإنس»[1]. إلى أن قال: «وجهنم كلّها مئة درك من أعلاها إلى أسفلها، نظائر درج الجنة التي ينزل فيها السعداء. وفي كلّ درك من هذه الدركات ثمانية وعشرون منزلًا. فإذا ضربت ثمانية وعشرين في مئة كان الخارج من ذلك ألفين وثمانمئة منزلة. ولكل طائفة من الأربع سبعمئة نوع من العذاب، وهُم أربع طوائف فالمجموع ثمان وعشرون مئة نوع من العذاب، كما لأهل الجنة سواء»[2].

قال:

«فبهذا القدر يقع الاشتراك بين أهل الجنة وأهل النار للتساوي في عدد

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص301. بتصرف بسيط.
(2) الفتوحات المكية، ج1، ص302.

الدرج والدرك. ويقع الامتياز بأمر آخر، وذلك أنّ النار امتازت عن الجنة بأن ليس فيها دركات اختصاص إلهي، ولا عذاب اختصاص إلهي من الله. فإنّ الله تعالى ما عرّفنا قط أنّه اختص بنقمته من يشاء، كما أخبرنا أنه يختص برحمته من
[176] يشاء بفضله. فأهل النار مُعذَّبون بأعمالهم لا غير، وأهل الجنة / ينعمون بأعمالهم وبغير أعمالهم من جنات الاختصاص»[1]. إلى أن قال: «ولا بدّ لأهل النار من فضل الله ورحمته في النار نفسها، بعد انقضاء مدة موازنة أزمان العمل. فيفقدون الإحساس بالآلام في النار نفسها، لأنّهم ليسوا بخارجين من النار أبدًا، فلا يموتون فيها ولا يحيون. فتتخدر جوارحهم بإزالة الروح الحساس منها. وثَمّ طائفة يُعطيهم الله بعد انقضاء موازين المدد بين العذاب والعمل نعيمًا خياليًا، مثل ما يراه النائم، وجلده كما قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم﴾ [النساء: 56]، هو كما قلنا خدرها. فزمان النضج والتبديل يفقدون الآلام. لأنّه إذا انقضى زمان الإنضاج خمدت النار في حقّهم، فيكونون في النار كالأمة التي دخلتها وليست من أهلها، فأماتهم الله فيها إماتة فلا يحسّون بما فعلته النار في أبدانهم. الحديث بكماله ذكره مسلم في صحيحه، وهذا من فضل الله ورحمته»[2].- انتهى.

وقال في الباب الخامس والستين:

«اعلم أنّ الراحة والرحمة مُطلقة لأهل الجنة كلّها (...) إلّا راحة النوم ما عندهم لأنّهم لا ينامون، فما عندهم من نعيم النوم شيء. ونعيم النوم هو الذي يتنعم به أهل النار خاصة[3]. فراحة النوم محلّها جهنم. ومن رحمة الله بأهل النار في أيام عذابهم خمود النار عنهم، ثم تسعر بعد ذلك عليهم، فيُخفف عنهم بذلك من آلام العذاب على قدر ما خبت النار،

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص302. حاشية في (س، ق97أ) ختم على الجهة اليسرى للورقة مفاده: "هذا وقف سلطان الزمان الغازي سلطان سليم خان ابن السلطان مصطفى خان عفا عنهما الرحمان، 1217".

(2) الفتوحات المكية، ج1، ص303.

(3) ليست في (ت).

قال تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾ [الإسراء: 97]. وهذا يدلّك أنّ النار محسوسة بلا شك. فإنّ النار ما تتّصف بهذا الوصف إلّا من كون قيامها بالأجسام، لأنّ حقيقة النار لا تقبل هذا الوصف من حيث ذاتها، ولا الزيادة ولا النقص. وإنّما هو الجسم المحرَق بالنار هو الذي يُسعّر بالنار، فإنّ قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ﴾، يعني النار المُسلّطة على أجسامهم، ﴿زِدْنَاهُمْ﴾، يعني: المعذبين، ﴿سَعِيرًا﴾، فإنّه لم يقل: زدناها. ومعنى ذلك أن العذاب ينقلب إلى بواطنهم، وهو أشد العذاب. فإن العذاب الحسي يشغلهم عن المعنوي. فإذا خبت النار في ظواهرهم، ووجدوا الراحة من حيث حسّهم، سلّط الله عليهم في بواطنهم التفكر فيما كانوا فرطوا فيه من الأمور التي لو عملوا بها لنالوا السعادة. وتسلّط عليهم / [76ب] الوهم[1] بسلطانه، فيتوهّمون عذابًا أشد ممّا كانوا فيه. فيكون عذابهم بتلك التوهم في نفوسهم أشد من طول العذاب المقرون بتسلط[2] النار المحسوسة على أجسامهم. وتلك النار التي أعطاها الوهم هي النار التي تطلع على الأفئدة، هي التي قلنا فيها:

النَّارُ نَارَانِ: نَارٌ كُلُّها لَهَبٌ   ونَارُ مَعْنىً عَلَى الأَرْوَاحِ تَطَّلِعُ
وهْي التي ما لها سَفْعٌ ولا لَهَبٌ   لَكِنْ لها أَلَمٌ في القَلْبِ يَنْطَبِعُ[3]

- انتهى.

وقال في الباب الثامن والتسعين ومئة في الفصل الثامن:

«الجمعية تمنع من تسرمد الانتقام لا إلى نهاية، لكن يتسرْمَدُ العذاب وتختلف الحالات فيه. فإذا انتهت حالة الانتقام ووجد[4] الآلام، أُعطي من النعيم والاستعذاب بالعذاب ما يليق به ممّن أقرّ بربوبيته، (يعني: في عالم

(1) ليست في (ت).
(2) في (س) بتسليط.
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص321-322.
(4) في المطبوع "ووجدان".

الذر)[1]، ثمّ أشرك، ثمّ وحّد في غير مواطن التكليف، والتكليف أمر عرضي في الوسط بين الشهادتين، لم يثبت. فبقي الحكم للأصلين الأول والآخر، وهو السبب الجامع في القيامة لنا، يعني في قوله تعالى: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [النساء: 87]، [الأنعام: 12]، فما جمعنا إلّا فيما اجتمعنا،

فإذَا اسْتَعْذَبُوا العَذَابَ أُرِيحُوا مِنْ أَلِيمِ العَذَابِ وَهْوَ الجَزاءُ

قال أبو يزيد الأكبر البسطامي:

وكُلُّ مآرِبي قَدْ نِلْتُ منها سِوَى مَلْذُوذِ وَجْدِي بِالعَذَابِ

لم يقل: بالألم، ولنا في هذا الباب نظم كثير»[2].- انتهى.

وقال في الباب الثمانين ومئتين:

«النار ناران: محسوسة ومعنوية. فالمحسوسة يتعذّب بها النفوس الحيوانية والنفوس الناطقة، والمعنوية تتعذّب بها النفوس الناطقة لا غير. والفرق بين العذابين أنّ العذاب الحسي يكون بالمُباشرة الذي يكون عن مُباشرته الألم القائم بالروح الحيواني، والعذاب المعنوي لا يكون بمُباشرة للنفوس الناطقة، وإنّما هو بما حصل لها من العلم بما فاتها من العمل والعلم المؤدي إلى سعادة الروح الحيواني، الذي يتضمّن سعادة النفس الناطقة. وأمّا نار الفكر الذي يتعلّق ألمها بالحس وبالنفس فهي نار معنوية، فإن حصل العلم عنها أعقبها نعيم جنة معلومة[3]، وإن لم يحصل العلم عنها لم يزل صاحبها مُعذبًا ما دام مُفكّرًا، ولا نعيم له معنوي. وإذا زال الفكر عنه بأي وجه زال من غير حصول علم. فذلك
[١٣٦] النعيم الذي تجده النفس /إنّما هو الراحة من فقد نار التفكر المُسلّط على قلبه، وهي راحة حسية لا معنوية، فاعلم ذلك»[4].- انتهى.

---

(1) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
(2) الفتوحات المكية، ج2، ص408، بتصرف.
(3) في الفتوحات المكية: معنوية.
(4) الفتوحات المكية، ج2، ص613، بتصرّف غير مخلّ بالمعنى.

وقال في الباب الثامن والتسعين ومئتين:

«مسألة عظيمة فيها خلاف بين علماء الرسوم من المؤمنين وبين أهل الكشف، وهي هل يُسرمد العذاب على أهل النار إلى ما لا نهاية له أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء، فينتهي العذاب فيهم إلى أجل مُسمّى؟ واتفقوا في عدم الخروج منها، وأنّهم ماكثون إلى ما لا نهاية له، فإنّ لكلّ واحدة من الدارين ملؤها. وتتنوّع عليهم أسباب الآلام ظاهرًا، لا بدّ من ذلك، وهم يجدون في ذلك لذة في أنفسهم باطنًا بعد ما يأخذ الألم منهم جزاء العقوبة (...) فيأخذ جزاء العقوبة الألم موازنًا لمدة العمر في الشرك في الدنيا.

فإذا فرغ الأمد جُعل لهم نعيم في الدار[1] بحيث إنهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة المزاج الذي ركبهم الله[2] فيه. فهم يتلذّذون بما هم فيه من نار وزمهرير، وما فيها من لدغ الحيات والعقارب، كما يتلذّذ[3] أهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحور الحسان، لأنّ مزاجهم يقضي بذلك. ألا ترى إلى الجُعَل في الدنيا هو على مزاج يتضرر بريح الورد ويلتذّ بالنتن؟ كذلك من خلق على مزاجه، وقد وقع في الدنيا أمزجة على هذا شاهدناها. ألا ترى المحرور يتألّم بريح المسك؟ فاللذات تابعة للمُلائم، والآلام لعدم المُلائم. فهذا الأمر مُحقّق في نفسه لا يُنكره عاقل، وإنّما الشأن هل أهل النار على هذا المزاج بهذه المثابة بعد فراغ المدة أم لا؟ وهُم على مزاج يقتضي لهم الإحساس بالأشياء المؤلمة. والنقل الصحيح الصريح النصّ الذي لا إشكال فيه إذا وجد مُفيدًا للعلم يحكم به بلا شك، فالله على كلّ شيء قدير.

وإن كنت لا أجهل الأمر في ذلك ولكن لا يلزم الإفصاح عنه[4]، فإنّ الإفصاح عنه لا يرفع الخلاف من العالم. وبعض أهل الكشف قال: إنّهم

(1) في الفتوحات: النار.
(2) ليست في (ت).
(3) في (س) يلتذ.
(4) ليست في (س).

يخرجون إلى الجنة حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البتة، وتبقى أبوابها تصفق، وينبت فيها الجرجير، ويخلق الله لها أهلًا يملؤها بهم من مزاجها، كما يخلق السمك في الماء، وعالم الهواء في الهواء، وعالم (التراب) في بطن الأرض ولا حياة لهم إلّا فيها، كالخلد فإذا حصل على ظهر الأرض مات. / فالغمّ الذي [77ب] لنا، في ذلك الغمّ حياتهم. فالسمك إذا خرج إلى الهواء مات، وكان في الهواء غمّة، فينطفئ فيه نور حياته. والإنسان والحيوان البري إذا غرق في الماء هلك، وكان الماء غمّه، ينطفئ به نور حياته. وثمّ حيوان بري بحري يعيش هُنا ويعيش هُنا، فالتمساح وإنسان الماء وكلبه وبعض الطيور، وهذا كلّه بالطبع والمزاج الذي ركبه الله (تعالى) عليه. وقد ذكرنا في هذا المنزل ما فيه كفاية واستوفينا أصوله بعون الله تعالى وإلهامه، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل»[1].- انتهى.

وقال في الباب الرابع والتسعين ومئتين:

«ولما تبيّن أن الشرف للموجودات والمعدومات إنّما كان حيث الدلالة والإشعار (أي: بالصانع) وجب تعظيمها، قال تعالى: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: 32]، والشعائر هي الأعلام، فهي الدلالات، فمن عظّمها فهو تقي في جميع تقلباته. (إلى أن قال): واعلم أنّه لمّا رأى بعض العارفين تعظيم هذه الأمور مشروعًا، ألحق كل ما سوى الله تعالى بالسعادة التي هي في حق أصحاب الأغراض من المخلوقين: وصولهم إلى أغراضهم التي تخلق لهم في الحال. فلم يُبقِ صَاحبُ هذا النظر أحدًا في العذاب الذي هو الألم، فإنّه مكروه لذاته، فإن عمّروا النار فإنّ لهم فيها نعيمًا ذوقيًا لا يعرفه غيرهم، فإنّ لكل واحد[2] من الدارين ملؤها، فأخبر الله أنّه يملؤها ويخلد فيها مؤبدًا. ولكن ما ثم [نص] بتسرمد العذاب الذي هو الألم، إلّا الحركات المُسببة في وجود الألم في العادة بالمزاج الخاص المحسّ بالألم، فقد يرى الضرب والقطع والحرق في الوجود

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص648-649.
(2) في (س) واحدة.

ظاهرًا، ولكن لا يلزم من تلك الأفعال الإحساس بالألم. وقد شاهدنا هذا من نفوسنا في هذا الطريق، وهذا من شرف الطريق. وفيه يقول أصحابنا: ليس العجب من ورد في بستان، وإنّما العجب من ورد في وسط النيران[1]، أي: لأنّه غير مُعتاد. ويُريد أنّه ليس العجب ممن يجد اللذة في المُعتاد، وإنّما العجب ممّن يجد اللذة في غير السبب المعتاد. وهو كان مطلوب أبي يزيد في قوله: "سوى ملذوذ وجدي بالعذاب". ولهذا سُمّي عذابًا، لأنّه يُعذب في حالٍ ما، عند قومٍ ما، لمزاج يطلبه.

[178] وإذا كان /الحق يأمر بتعظيم كل ما سواه ممّا هو مضاف إليه، أي: في قوله: "شعائر الله"، وما ثمّ إلّا ما هو مُضاف إليه إمّا نصًا أو عقلًا، فبعيد أن يتسرمد عليه العذاب الذي هو الألم. وقد ((كان الله ولا شيء معه))، ولم يرجع إليه وصف لم يكن عليه ممّا أوجده وخلقه، فكذلك هو يكون. إنّما قلت[2] هذا من أجل من يقول: يبقى[3] اسم من الأسماء الإلهية لا أثر له. قلنا: وإن لم يكن له أثر فليس كماله بوجود الأثر عنه، فإنّ العين واحدة، فافهم ذلك.

وهذه مسألة من أشكل[4] المسائل في هذا الطريق، والله تعالى يقول: إنّ رحمته سبقت غضبه، يريد أنّ حكمه برحمة عباده سبق غضبه عليهم. ولا يظهر السبق في نفس الشأو، فإنّه قد يكون الفرس واسع النفس بطيء الحركة، والآخر ضيق النفس سريع الحركة، والشأو طويل، فلا يزال واسع النفس وإن أبطأ في الحضر يدخل على الضيّق [النَّفَس] حتى يزيد عليه ويتركه خلفه، فلا يحكم بالسَّبْق إلّا في آخر الشأو. فمن حاز قصب السبق فهو السابق. ولهذا يطوّل في المُسابقة بين الخيل في المسافة، وهو مشروع في معرض التنبيه على

---

(1) انظر: ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، بيروت، دار صادر، 1988، ص43:

"ومرعاه ما بين الترائب والحشا ويا عجبًا مِنْ رَوْضَةٍ وَسْطَ نِيْرَانِ"

(2) في (س) وإنما قلنا.

(3) في الفتوحات المكية: بنفي.

(4) ورد في المخطوطات "إشكال"، وما أثبتناه هو من الفتوحات، وهو أنسب للسياق.

هذا المقام. وآخر المسافة هو الذي ينتهي إليه الحكم بالسبق. والرحمة سبقت غضب الله على خلقه، فهي تحوز العالم في الدارين بكرم الله، وما ذلك على الله بعزيز. وإن كانوا في النار فلهم فيها نعيم، فإنّهم ليسوا منها بمخرجين، ويصدق قوله تعالى: "سبقت رحمتي غضبي"، ويصدق قوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: 119]، [السجدة: 13]، ويصدق قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156].

وقد أظهرت أمرًا في هذه المسألة لم يكن باختياري، ولكن حق القول الإلهي بإظهاره[1]، فكنت فيه كالمجبور في اختياره. والله تعالى ينفع به من شاء، لا إله إلّا هو. وهذا القدر كاف من علم هذا المنزل، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل»[2].- انتهى.

وقال في الباب الثامن والتسعين ومئتين:

«واعلم أنّ كلّ مخلوق ما سوى الإنس والجان مفطورون على تعظيم الحق والتسبيح بحمده (...)[3] ولكن لا على جهة التقرب وابتغاء المنزلة العُظمى، بل التسبيح لهم كالأنفاس في المُتنفسين (...). وهكذا يكون تسبيح [78ب] الإنس والجان في الجنة والنار (...) ويرتفع التكليف، ولا يتصوّر / منهم مُخالفة لأمر الله إذا ورد عليهم، ولا يبقى هنالك نهي [أصلًا] بعد قوله لأهل النار: ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: 108]. وكلامنا إذا نزل [الناس] منازلهم في كلّ دار، وأغلقت [الأبواب]، واستقرّت الداران بأهلهما الذين هُم أهلهما، وارتفع شأن أهل[4] الحشر، وعادت كلها نارًا، وصار كل ما تحت مُقعر فلك الكواكب الثابتة إلى مُنتهى أسفل سافلين دارًا واحدة يُسمّى

(1) في المخطوطات ورد "من القول الإلهي بإظهاري"، وما أثبتناه هو من الفتوحات.
(2) الفتوحات المكية، ج2، ص672-673، بتصرف.
(3) ذكرنا سابقًا أمرًا نؤكده هنا ونذكّر به مرة أخرى، هو أن هذه النقاط الثلاث داخل الأقواس تشير إلى وجود نص إضافي في الفتوحات أو الفصوص، لم ينقله المؤلف.
(4) في الفتوحات المكية: أرض.

جهنم، تحوي على حرور وزمهرير، وبينهما برازخ يكون فيها التكوينات من الجلود التي يقع فيها التبديل عند الإنضاج. ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: 107]، يريد المدة التي كانت السماوات والأرض عليها من يوم خلقهما الله إلى يوم التبديل.

وكانت العرب التي نزل القرآن بلسانها تُطلق هذه اللفظة، وتُريد بها التأبيد. وهي منقطعة بالخبر الإلهي وتعريف النبي صلى الله عليه وسلم، ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 108]، بما يرزقون في النار من اللذة والنعيم بها، ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]. وفي الجنة ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: 108]، من حيث جوهرها لا من حيث صورتها، ولهذا قال: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: 108] أي: غير مقطوع، ويقع الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 108]، من زوال صورتهما، إذ كانت السماء سماء، والأرض أرضًا، فإنّا نعلم أنّ جوهر السماء هو جوهر الدُّخان، وتبدّلت عليه الصور، فالجوهر الذي قَبِلَ صورة الدُّخان هو الذي قَبِلَ صورة السماء، كما قَبِل جوهر الطين والحجر صورة البيت، فإذا تهدّم البيت ويبس الطين ذهبت صورة البيت والطين، وبقي عين الجوهر.

وكذلك العالم كله بالجوهر واحد، بالصور مُختلف، فاعلم ذلك. فيكون الاستثناء في حق أهل النار لمدة عذابهم، ويكون الاستثناء في حق أهل الجنة على معنى: "إلّا أن يشاء ربك"، وقد شاء أن لا يخرجهم، فهم لا يخرجون، فإن الله ما شاء ذلك بقوله: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: 108]. ولم يقل في أهل النار: عذابًا غير مجذوذ، فافهم. فإن الخبر الصحيح المتواتر قد ورد فقال تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم: 48]، ووصف السماء بأنّها تصير كالدِّهان، ووصفها بالانشقاق، وأنها تمور، وقال تعالى: ﴿فَكَانَتْ وَرْدَةً كَٱلدِّهَانِ﴾ [الرحمٰن: 37]، / أي: مثل الدهن الأحمر[1] في اللون والسيلان. فهذا كله إخبار [١٧٩]
عن ذهاب الصورة لا ذهاب الجوهر»[2]- انتهى.

---

(1) حاشية في (س، ق101أ) مفادها: "بلغ".
(2) الفتوحات المكية، ج2، ص688-689.

وقال في الباب الحادي وثلاثمئة:

«إنّ النبي صلى الله عليه وسلم[1] ندب في قضاء الدَّين وقبض[2] الثمن إلى الترجيح، فقال: أرجح له، حين وزن له. فما أعطاه خارجًا عن استحقاقه بعين الميزان، فهو فضل لا يدخل الميزان. إذ الوزن في أصل وضعه إنّما وضع للعدل لا للترجيح، وكل رجحان يدخله فما هو إلّا من باب الفضل. وإنّ الله تعالى لم يشرع قط الترجيح في الشر جُملة واحدة، وإنّما قال: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45]، وقال[3]: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]، ولم يقل: أرجح منها. وقال: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194]، ولم يقل: بأرجح. ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: 40]، فرجّح في الإنعام.

وما ندب الله عباده إلى فضيلة وكريم خُلُقٍ إلّا وكان الجناب الإلهي الأعلى أحقّ بذلك، وهذا من سبق رحمته غضبه. [فالنار ينزل فيها أهلها بالعدل من غير زيادة و] الجنة ينزل فيها أهلها بالفضل، فيرون ما لا تقتضيه أعمالهم من النعيم. ولا يرى أهل النار من العذاب إلّا قدر أعمالهم من غير زيادة ولا رجحان، إلى أن يفعل الله بهم ما يُريد بعد ذلك. ولذلك قال في عذابهم: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، وما يعلم أحد من خلق الله حكم إرادته في خلقه إلا بتعريفه. ألا تراه في حق السعداء يقول: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: 108]، والصورة واحدة، والمدة واحدة، ولم يقل في العذاب: إنّه غير مجذوذ. لكن نقطع بأنّهم غير خارجين من النار، ولا يعرف حالهم فيها في حال الاستثناء ما يفعل الله فيهم، فلا نقضي في ذلك بشيء مع علمنا بأن رحمته سبقت غضبه. وعلمنا بأن الله يُجزي كل نفس بما عملت، وقد قام الدليل على الفضل في أهل السعادة، وما جاء مثل ذلك في الأشقياء. وهذه مسألة يقف عندها صاحب الفكر، أو يحكم بغلبة الظن لا بالقطع. إلّا صاحب الكشف فإنّه يعلم بما أعلمه الله من ذلك»[4].- انتهى.

(1) عبارة: "إن النبي صلى الله عليه وسلم" ليست في (س).
(2) في (ت) "قبل"، وما أثبتناه من بقية النسخ، وهو مُطابق للفتوحات.
(3) حاشية في (س، ق101ب) مفادها: "بلغ".
(4) الفتوحات المكية، ج3، ص6-7، بتصرف.

وقال في الباب العشرين وثلاثمئة:

«اعلم أنّ سبب وصف القبضتين بالتسبيح كونهما مقبوضتين للحقّ تعالى. فجعل القبضتين في يديه فقال: هؤلاء للنار ولا أبالي، وهؤلاء للجنة ولا أبالي. فهُم ما عرفوا إلّا الله، فهُم يسبّحونه ويمجّدونه لأنّهم في قبضته /ولا خروج لهم [٧٩ب] عن القبضة. ثمّ إنّ الله تعالى بكرمه لم يقل: إن هؤلاء للعذاب وهؤلاء للنعيم، وإنّما أضافهم إلى الدارين ليعمروهما. ولذا ورد الخبر الصحيح: أنّ الله تعالى لما خلق الجنة والنار قال لكل واحدة منهما: لها عليّ ملؤها، أي: إملاؤها سكانًا. إذ كان عمارة الدار ساكنها، كما قال القائل: "وعمارة الأوطان بالسكان"، لأنّها محلّ، ولا يكون محلًا إلا بالحلول فيها. ولهذا يقول الله لجهنم: ﴿هَلِ ٱمْتَلَأْتِ﴾؟ [ق: 30]، فتقول: ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾؟ [ق: 30]، فإذا وضع الجبار فيها قدمه قالت: "قطني قطني"، وفي رواية: "قط قط"، أي: قد امتلأت، فقد ملأها بقدمه على ما شاء من علم ذلك، فيخلق الله [فيها] خلقًا يعمرونها. قال تعالى: ﴿أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ﴾ [يونس: 2]، أي سابقة بأمر قد أعلمهم به قبل أن يُعطيهم ذلك، ثمّ أعطاهم فصدق فيما وعدهم به. وقد وعد النار أن يملأها، فكونه أن يملأها بقدمه، أي: بسابقة قوله: إنّه سيملؤها، فصدق لها في ذلك أن خلق لها خلقًا يعمرها. وأضاف "القدَمَ" إلى الجبار، لأنّ هذا الاسم للعظمة، والنار موجودة من العظمة، والجنة من الكرم. فلهذا اختص اسم الجبار بالقدَمَ للنار، وأضاف إليه.

فيُستروح من هذا عموم الرحمة في الدارين وشمولها، حيث ذكرهما ولم يتعرّض لذكر الآلام. وقال بالامتلاء لهما[1]، وما تعرّض لشيء من ذلك. وهذا كلّه من سلطان قوله لعباده إن "رحمته سبقت غضبه"، فالسابقة حاكمة أبدًا، ويقال: لفلان في هذا الأمر سابقة قدم، فتلك بُشرى إن شاء الله تعالى. وإنّ السكنى لأهل النار في النار، لا يخرجون منها، كما قال تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [البقرة: 162]، يعني: في النار، و﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [آل عمران: 15] يعني: في الجنة، ولم يقل: "فيه" فيريد العذاب، فلو قال عند ذكر العذاب خالدين

(1) في الفتوحات المكية: بامتلائهما.

فيه[1] أشكل الأمر، ولمّا أعاد الضمير على الدار لم يلزم العذاب.

فإن قيل: فكذلك لا يلزم النعيم كما لم يلزم العذاب. قلنا[2]: وكذلك كنّا نقول، ولكن لمّا قال الله تعالى في نعيم الجنة أنّه: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: 108]، أي: غير مقطوع، وقال: ﴿لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ [الواقعة: 33]، لهذا قلنا بالخلود في النعيم والدار. ولم يرد مثل هذا قط في عذاب النار، فلهذا لم نقل به.

فإن قلت: فقد قال: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهِ وَسَآءَ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ حِمْلًا﴾ [طه: 101]. قلنا: إنّما ذلك في موطن من مواطن الآخرة، والضمير يعود /إلى الوزر لا [illegible] إلى العذاب. فإذا أقيم العبد في[3] حمل الأثقال التي هي الأوزار يحملونها كما [قال]: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيُسْـَٔلُنَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَمَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾ [العنكبوت: 13]، وهو زمان مخصوص. فنقول خالدين [فيه]، أي: في حمل الوزر من الموضع الذي يحملونها من خروجهم من قبورهم إلى أن يصلوا به إلى النار، فيدخلونها، فهم خالدون فيه في تلك المدة لا يفتر عنهم، ولا يأخذه من على ظهورهم غيرهم. قال تعالى: ﴿مَّنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُۥ يَحْمِلُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وِزْرًا ۝ خَٰلِدِينَ فِيهِ﴾ [طه: 100، 101]، فأعاد الضمير على الوزر، وجعله ليوم القيامة هذا الحمل.

ويوم القيامة [مدته] من خروج الناس من قبورهم إلى أن ينزلوا منازلهم من الجنة والنار. وينقضي ذلك اليوم، فينقضي بانقضائه جميع ما كان فيه، وممّا كان فيه الخلود في حمل الأوزار. فلما انقضى اليوم لم يبقَ للخلود ظرف فيكون الخلود فيه[4]، وانتقل الحكم إلى النار والجنة، والعذاب والنعيم المُختص بهما. وما ورد في العذاب شيء يدلّ على الخلود فيه، كما ورد في الخلود في النار. ولكن العذاب لا بدّ منه في النار، وقد غيب عنا الأجل في ذلك، وما نحن منه من جهة النصوص على يقين، إلّا أنّ الظواهر تُعطي الأجل في ذلك

---

(1) في (س) فيها.
(2) في (س) قال.
(3) في الفتوحات: فإن أقيموا.
(4) في الفتوحات المكية: "لم يبق للخلود ظرف يكون فيه".

ولكن كميته مجهولة، لم يرد بها نصّ. وأهل الكشف كلهم مع الظاهر على السواء، فهم قاطعون من حيث كشفهم، فيُسلّم لهم، إذ لا نصّ يُعارضهم. ونبقى نحن مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، وأي شيء أراد فهو ذلك، لا يلزم أهل الإيمان أكثر من ذلك، إلّا أن يأتي نصّ بالتعيين مُتواتر يُفيد العلم، فحينئذٍ يقطع المؤمن، وإلّا فلا. فسبحان المُسبَّح بكل لسان، والمدلول عليه بكل برهان»[1].- انتهى.

وقال في الباب السابع والعشرين وثلاثمئة:

«أخبرني الوارد، والشاهد يشهد له بصدقه مني، بعد أن جعلني في ذلك على بيّنةٍ من ربي بشهودي إياه لما ألقاه من الوجود في قلبي، أنّ اختصاص البسملة في أول كل سورة تتويج[2] الرحمة الإلهية في منشور تلك السورة، إنّها تنال كل مذكور فيها، فإنّها علامة [الله] على كل سورة. إنّها منه كعلامة السلطان على مناشيره. فقلت للوارد: فسورة التوبة عندكم؟ فقال: هي والأنفال سورة واحدة، قسمها الحق على فصلين، فإن فصلها / وحكم بالفصل، فقد سماها [ب] بسورة التوبة أي: سورة الرجعة[3] الإلهية بالرحمة على من غضب عليه من العباد. فما هو غَضَبُ أَبَدٍ لكنه غضب أَمَدٍ، والله هو التواب.

فما قرن بالتواب إلّا الرحيم، ليؤول المغضوب عليه إلى الرحمة، أو الحكيم بضرب المدة في الغضب وحُكمُها فيه إلى أجل، فيرجع عليه بعد انقضاء المدة بالرحمة. فانظر إلى الاسم الذي نعت به [التواب] تجده حكمة كما ذكرناه. والقرآن جامع لذكر من رضي عنه وغضب عليه، وتتويج منازله بالرحمٰن الرحيم، والحكم للتتويج فإنّه به يقع القبول، وبه يعلم أنّه من عند الله. هذا إخبار الوارد لنا، ونحن نشهد ونسمع ونعقل، لله الحمد والمِنة

---

(1) الفتوحات المكية، ج3، ص76-77، بتصرف.

(2) حاشية في (س، ق102ب) مفادها: «لعله تتريج. الظاهر أنّها تتويج بدليل تسمية الحروف التي في أوائل السور: حروف التيجان».

(3) في (م) الرحمة.

على ذلك. والله ما قلت ولا حكمت إلّا عن نَفْثٍ في رُوعٍ من روح إلهي قدسي، عَلِمَه الباطن حين احتجب عن الظاهر»[1].- انتهى.

وقال في الباب الثالث والأربعين وثلاثمئة:

«اعلم أيّدك الله أن الاسمين الإلهيين المدبِّر والمفصّل هما رؤساء[2] هذا المنزل، (إلى أن قال)[3] ثمّ إنّ المدبّر لما خلق الله رحمتين، والرحمة أول خلق خلقه الله، خلق الرحمة الواحدة بسيطة، وخلق الرحمة الأخرى مُركّبة. فرحم بالبسيطة جميع ما خلق الله من البسائط، ورحم بالمُركّبة جميع ما خلق الله من المُركّبات. وجعل للرحمة المُركّبة ثلاثة منازل، (إلى أن قال): وقسم الله هذه الرحمة المُركّبة على أجزاء معلومة، أعطى منها جبريل ستمئة جزء بها يرحم الله أهل الجنة، وجعل بيده تسعة عشر جزءًا يرحم الله بهذه الأجزاء أهل النار، الذين هم أهلها، يدفع ملائكة العذاب الذين هُم تسعة عشر، كما قال الله تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر: 30]. وأمّا المئة رحمة التي خلقها الله فجعل منها رحمة واحدة في الدنيا، بها رزق عباده، كافرهم ومؤمنهم، وعاصيهم ومُطيعهم، وبها يعطف جميع الحيوان على أولاده، وبها يرحم الناس بعضهم بعضًا ويتعاطفون. كما قال الله: إنّ المؤمنين بعضهم أولياء بعض[4]، والظالمين بعضهم أولياء بعض[5]، والمُنافقين بعضهم أولياء بعض، كل هذا ثمرة هذه الرحمة. فإذا كان في الآخرة يوم القيامة ضمّ هذه الرحمة إلى التسع والتسعين رحمة
[III] المُدّخرة عنده، فرحم بها على / التدريج والترتيب الزماني، ليظهر بهذا التأخير مراتب الشفعاء، وعناية الله بهم وتميّزهم على غيرهم.

---

(1) الفتوحات المكية، ج3، ص100-101.
(2) في الفتوحات: رأسا.
(3) من المؤلف وليست في الفتوحات، وكذلك ما وضعناه بين قوسين ممّا يلي حتى تمام الاقتباس.
(4) ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: 71].
(5) ﴿وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الجاثية: 19].

فإذا لم يبقَ في النار إلّا أهلها القاطنون بها الذين لا خروج لهم منها، وأرادت ملائكة العذاب التسعة عشر عذاب أهل النار، تَجَسَّد من الرحمة المُركّبة تسعة عشر [مَلَكًا]، فحالوا بين ملائكة العذاب وأهل النار، ووقفوا[1] دونهم، وعضدتهم الرحمة التي وسعت كل شيء. فإنّ ملائكة العذاب قد وسعتهم الرحمة كسائر الأشياء، فيمنعهم ما وسعهم منها عن مُقاومة هذه الرحمة المُركّبة. وكان الذي يعضدهم أولًا غضب الله الذي ظهر من إغضاب المُخالفين. فلما انقضى مجلس المُحاكمة، وكان الحق قد أمر بمن أمر به إلى السجن وهو جهنم، كما قال: ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيرًا﴾ [الإسراء: 8]، أي: سجنًا، لأنّ المحصور مسجون ممنوع من التصرف، بخلاف أهل الجنة فإن لهم التبوؤ منها حيث يشاؤون، وليس كذلك أهل النار.

وهذا من الرفق الإلهي الخفي بعباده، فلو أعطاهم التبوؤ من النار حيث يشاؤون لكانوا لا يستقر بهم قرار، طلبًا للفرار من العذاب إذا أحسوا به رجاء أن يكون لهم في مكان آخر منها راحة. وفي وقت العذاب ما فيها راحة، فكان لا يبقى في جهنم نوع من العذاب إلّا ذاقوه. والعذاب المُستصحب أهون من العذاب المُجدّد، وكذا النعيم. ولهذا يُبدّل الله جلودهم في النار إذا نضجت ليذوقوا العذاب. فيمشي عليهم زمان يذوقون فيه العذاب مُستصحبًا إلى أن تنضج جلودهم، بل كانوا يذوقون في كل موضع ينتقلون إليه عذابًا جديدًا إلى حصول الإنضاج. فيكون ذلك الانتقال أشد في عذابهم، فرحمهم الله من حيث لا يشعرون. كما مكر بهم من حيث لا يشعرون.

فهذه سبعمئة رحمة وتسع عشرة رحمة. مئة منها[2] بيد الله لم يتصرّف فيها أحد من خلق الله، اختصّ بها لنفسه، بها يرحم الله عباده بارتفاع الوسائط، بل منه للمرحوم خاصة. وهي على عدد الأسماء الإلهية، أسماء الإحصاء للتسعة والتسعين اسمًا، رحمة واحدة لكل اسم من هذه المئة التي بيد

(1) في (س) ووافقوهم. وفي (ت)، (هـ) "ووافقوهم".
(2) في (س) ما ثبتها.

الله، لا علم لمخلوق بها. وتمام المئة الرحمة المُضافة إليه التي وسعت كل شيء رحمة. /فبهذه المئة رحمة ينظر إلى درج الجنة وهي مئة درجة. وبها، بعد [١١ب] انقضاء زمان استحقاق العذاب، ينظر إلى دركات النار وهي مئة درك، كل دركة تُقابل درجة من الجنة. فتتأيد بهذه الرحمة الواسعة التسع عشرة رحمة التي تقاوم[1] ملائكة العذاب في النار. وتلك الملائكة قد وسعتهم، فيجدون في نفوسهم رحمة بأهل النار، لأنّهم يرون الله قد تجلّى في غير صورة الغضب الذي كان قد حرّضهم على الانتقام لله من الأعداء. فيشفعون عند الله في حقّ أهل النار الذين لا يخرجون منها، فيكون لهم بعدما كانوا عليهم، فيقبل الله شفاعتهم فيهم، وقد حقّت الكلمة الإلهية أنّهم عمّار تلك الدار. فيجعل الحكم فيهم للرحمة التي وسعت كل شيء، ولهذه التسع عشرة رحمة التي هي الرحمة المركّبة. فأعطاهم في جهنم نعيم المقرور والمحرور، لأنّ نعيم المقرور بوجود النار، ونعيم المحرور بوجود الزمهرير.

فتبقى جهنم على صورتها ذات حرور وزمهرير، ويبقى أهلها مُتنعمين فيها بحرورها وزمهريرها. ولهذا أهل جهنم لا يتزاورون، إلّا أهل كل طبقة في طبقتهم، فيتزاور المحرورون بعضهم في بعض، ويتزاور المقرورون بعضهم في بعض، لا يزور مقرور محرورًا، ولا محرور مقرورًا. وأهل الجنة يتزاورون كلهم لأنهم على طبقة[2] واحدة في قبول النعيم، لأنهم كانوا هنا في دار التكليف أهل توحيد،لم يُشركوا توحيد علم أو توحيد إيمان. وأهل النار لم يكن لهم صفة التوحيد[3] وكانوا أهل شرك، ولهذا لم يكن لهم صفة أحدية تعمّهم في النعيم مُطلقًا من غير تقييد. فهم في جهنم فريقان، وأهل الجنة فريق واحد، فينفرد كل شريك لطائفة، وهؤلاء هم الثنوية ما ثم غيرهم، وهم أهل النار الذين هم أهلها.

---

(1) في (س) تقوم.

(2) في الفتوحات المكية: صفة.

(3) في الفتوحات المكية: التوحد.

وأمّا أهل التثليث فيُرجى لهم التخليص لما في التثليث من الفردية، لأنّ الفرد من نعوت الواحد، فهم موحّدون[1] توحيد تركيب، فيُرجى أن تعمهم الرحمة المركبة. ولهذا سُمّوا كفارًا لأنّهم ستروا الثاني بالثالث، فصار الثاني بين الواحد والثالث كالبرزخ، فربّما لحق أهل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية، لا في حضرة الوحدانية، وهكذا رأيناهم في الكشف /المعنوي، لم [182] نقدر أن نميّز ما بين الموحدين وأهل التثليث إلّا بحضرة الفردانية، فإنّي [ما] رأيت[2] لهم ظلًّا في الوحدانية، ورأيت أعيانهم في الفردية، ورأيت أعيان الموحدين في الوحدانية والفردية[3]، فعلمت الفرق بين الطائفتين.

وأمّا ما زاد على أهل التثليث فالكل ناجون[4] بحمد الله من جهنم، ونعيمهم في الجنة يتبوؤون منها حيث يشاؤون، كما كانوا في الدنيا ينزلون من حضرات الأسماء الإلهية حيث يشاؤون، بوجه حق مشروع لهم، كما كانوا إذا توضؤوا، يدخلون من أي باب من أبواب الجنة الثمانية»[5]. - انتهى.

وقال في الباب الثامن والأربعين وثلاثمئة:

«فإذا انقضت مدة الآلام في جهنم، وهو يوم من خمسين ألف سنة في حق قوم، وأقلّ من ذلك في حق قوم، وشفعت التسعة عشر ملكًا في أهل جهنم للرحمة التي سبقت، ارتفعت الآلام. فراحَتُهم: ارتفاع الآلام، لا وجود النعيم، فافهم! وهذا القدر هو نعيم أهل جهنم، إن علمت»[6].- انتهى.

---

(1) في (ت) يوحدون.
(2) في الفتوحات المكية: ما رأيت.
(3) في الفتوحات المكية: الفردانية.
(4) في (س) خارجون.
(5) الفتوحات المكية، ج3، ص171-172.
(6) الفتوحات المكية، ج3، ص204.

وقال في الباب السابع والستين وثلاثمئة في قصة اجتماعه بآدم عليه السلام ومُكالمته إياه ما نصّه:

«قلت: فإذن لا نشقى؟ فقال: لو دام الغضب لدام الشقاء، فالسعادة دائمة واختلف المسكن. فإنّ الله جاعل في كل دار ما يكون به نعيم أهل تلك الدار، فلا بدّ من عمارة تلك الدارين. وقد انتهى الغضب في يوم العرض الأكبر، وأمر بإقامة الحدود فأُقيمت، وإذا أُقيمت زال الغضب، فإنّ إرساله[1] يزيله. فهو عين إقامة الحدود على المغضوب عليه. فلم يبقَ إلّا الرضا، وهو الرحمة التي وسعت كل شيء. فإذا انتهت الحدود صار الحكم للرحمة العامة في العموم.

فأفادني أبي آدم هذا العلم ولم أكن به خبيرًا. فكان ذلك بُشرى مُعجّلة في الحياة الدنيا. ومُنتهى القيامة بالزمان كما قال الله تعالى: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: 4]، وهذه مدة إقامة الحدود. ويرجع الحكم بعد انقضاء هذه المدة إلى الرحمٰن الرحيم. وللرحمٰن الأسماء الحُسنى، وهي حُسنى لمن تتوجّه عليه بالحكم، والرحيم برحمته ينتقم من الغضب، وهو شديد البطش به، فيبقى الحكم في تعارض الأسماء[2] بالنسب، والخلق بالرحمة مغمورون. فلا يزال حكم الأسماء في تعارضها لا فينا فافهم»[3].- انتهى.

[302ب] وقال في الباب / المذكور:

«فإذا انتهت المُدة طلبت المشيئة في ذلك[4] تبديل العذاب الذي كانوا [فيه] بالنعيم المُماثل له، فإنّ حُكم المشيئة أقوى من حكم الأمر، وقد وقع التبديل بالأمر، فهو بالإرادة أحقّ بالوقوع. وستر الله هذا العلم عن بعض عباده، وأطلَع عليه[5] من شاء من عباده، وهو من علم الحكمة التي من

(1) في الفتوحات المكية: الرسالة.
(2) ليست في (س).
(3) الفتوحات المكية، ج3، ص346.
(4) في الفتوحات المكية: أولئك.
(5) ليست في (س).

أوتيها أوتي خيرًا كثيرًا، ولذلك قال الحقّ تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 96]، وقال في المسرفين: ﴿لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 53]، فجاء بالمغفرة والرحمة في حقّ التائب وصاحب العمل الصالح، كما جاء بهما في المُسرفين الذين لم يتوبوا ونهاهم عن القنوط، وأكد بقوله: ﴿جَمِيعًا﴾»[1].- انتهى.

وقال في الباب التاسع والستين وثلاثمئة، في الوصل الحادي عشر[2] منه:

«النَّارُ نَارَانِ: نَارُ اللهِ واللَّهَبِ والدَّارُ دَارَانِ: دارُ الفَوزِ والعَطَبِ
وكُلُّها سَبَبٌ مِنْ كَوْنِ مَنْشَئِها فاجْزَعْ مِنَ الكَوْنِ، لا تَجْزَعْ مِنَ السَّبَبِ
وخفْ مِنَ العِلْمِ إنَّ العِلْمَ يَحْكُمُهُ واجْنَحْ إلى السِّلْمِ لا تَجْنَحْ إلى الحَرَبِ

واعلم علّمك الله أنّ النار جاء بها الحقّ مُطلقة، مثل قوله تعالى: "النار" بالألف واللام، حيث جاء، وجاء بها مُضافة، فمنها نار أضافها إلى الله مثل قوله: ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ﴾ [الهُمَزة: 6]، ونار أضاف إلى غير الله مثل قوله: ﴿لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ﴾ [فاطر: 36]. ثم نعت هذه النار بنعوت، وأخبر عنها بأخبار من الوقد، والإطباق، وغير ذلك. وجعل لها حكمًا في الظاهر، فجعلها ظرفًا مثل قوله: ﴿فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ [الجن: 23]، فجاء بالظرف، وحكمًا في الباطن، وهو أن يكون ظاهر العبد ظرفًا لها وهي: ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝ ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ﴾ [الهُمَزة: 6، 7]، والأفئدة باطن الإنسان، فهي تظهر في فؤاد الإنسان. وعن هذه النار الباطنة ظهرت النار الظاهرة. والعبد منشأ[3] النارين في الحالين، فما عذّبه سوى ما أنشأه. كذلك ما أعطت[4] الحق سوى ما

(1) الفتوحات المكية، ج3، ص352.
(2) انظر: الفتوحات المكية، ج3، ص385 إلى ص387.
(3) في (س) مُنْشئ.
(4) في الفتوحات "أغضب".

خلقه، فلولا الخلق ما غضب الحق، ولولا المُكلف الذي أنشأ صورة النارين بعمله[1] الظاهر والباطن ما يُعذّب بنار. فما جنى - أحد في الحقيقة والنظر الصحيح- عليه إلّا نفسه[2]

فـلا تـعـمـلْ فـلا تـشـقـى فـكـنْ عـبـدًا وكُـن حـقًّـا
فـمـا ثَـمَّ سـوى مـا قـلـــتـه فـانـظـر تَـرَ الـحـقَّـا
عَـذَابُ الـخَـلْـقِ بـالـخَـلْـقِ أحَـقًّـا كُـنْـتَ أوْ خَـلْـقـا

[183] / ومن ذلك:

فالنَّارُ منك وبالأعْمَالِ توقدُها كما بصالحها في الحال تُطفيها
فأنتَ بالطَّبعِ منها هاربٌ أبدًا وأنت في كلّ حالٍ فيك تُنْشيها
أمَا لنفسك عقلٌ في تصرُّفِها؟ وقد أتيتُ إليها [اليومَ] أُنبيها[3]
قبلَ المماتِ فإنَّ اللهَ قال لنا بأنّه يومَ عرضِ الخلقِ يُمليها[4]

واعلم أنّه تعالى لما ذكر على ألسنة رسله عليهم السلام أنّ الله يغضب يوم القيامه غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وأنّ الحق إذا قالت النار: ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: 30]، لأنّه وعدها أن يملأها، وهي دار الغضب، قال: فيضع الجبار فيها قدمه، فتقول: "قط قط"[5] أي: امتلأتُ، وليست تلك القدم إلّا غضب الله. فإذا وضعه فيها امتلأت، فإنّها دار الغضب. واتّصف الحقّ بالرحمة الواسعة، فوسعت رحمته جهنم بما يملؤها به من غضبه، فهي مُلتذة بما اختزنته. ورحم الله من فيها، أعني في الدار الذين هم أهلها، فجعل لهم من هذه الرحمة نعيمًا فيها كما نعّم جهنم بما وضع فيها من الغضب الإلهي. فإن المخلوق الذي من

(1) في (هـ) بعلمه. وفي (س) بعلم. وما أثبتناه من (ت)، والفتوحات.
(2) في الفتوحات المكية: "فما جنى أحد على أحد في الحقيقة والنظر الصحيح". "عليه إلّا نفسه"، ليست في (هـ).
(3) في (س) شها.
(4) في الفتوحات المكية ج3، ص386: "يملؤها". وفي (س) يميلها.
(5) في (ت)، (هـ) فيقول: قط. وما أثبتناه هو من الفتوحات.

حقيقته أن يُفني لا يملؤه[1] مخلوق، فإنّه كُلّما حصل منه فيه أفناه، كما ورد في نضج الجلود. فلا يملأ مخلوقًا إلّا الحق، وغضب الله حقّ، فأنعم على جهنم أنّه بوضعه فيها فامتلأت[2] بحقّ، كما امتلأت الجنة برضا الحقّ ورحمته:

قَدْ وسِعَ الحقُّ [كُلَّ شَيْءٍ] لأنّه عَيْنُ كُلِّ شَيْءٍ
فما تَرَى فِيهِ غَيْرَ حَقٍّ في كُلِّ نُورٍ وكُلِّ فَيْءٍ

ومن ذلك:

فنار الله ليس سوى وجودي ونار جهنمٍ ذات الوقود
بآلهةٍ تَعَبَّدَها أُناسٌ وهم فيها على حكم الخلود

ولقد رأيت في هذا الوصل مشهدًا هالني في الواقعة، وتُليت عليّ سورة الواقعة بلسان امرأة من صالحات المؤمنات، عرضًا عليّ. فكان من صورة ما تلته عليّ: ثُلّة من الأوّلين ثُلّة من الآخرين[3]، بحذف واو العطف. ولم يكن عندي من ذلك سر قبل هذا[4]، فرددت عليها لتقرأ ذلك بحرف الواو فلم تفعل. فرجعت إلى نفسي وعلمت ما نبّهني الحقّ به في ذلك الحذف من الاقتطاع بين العالم، فإذا جاء بالواو راعى ما يقع فيه الاشتراك في الصورة الظاهرة والمفهوم الأول، وإذا زال الواو راعى ما يقع به التميز والانفراد / الذي به حقيقة ذلك [88ب] الشيء، لأنّه لا حقيقة له إلّا بما يتميّز به. فقلت[5]: ما أراد بحذف الواو مَنْ أنطقها بذلك، وهو الله، ليُعلم أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، مع وجود الأشياء، وأنّه بعدمها ووجودها منفي المُماثلة، وما بقي الأمر إلّا هل هو منفي المُناسبة أم لا؟ لأنّ الإيجاد بغير المُناسب لا يتصوّر. وقد حصل الإيجاد

---

(1) في (س) يخلو.

(2) في الفتوحات المكية: «فأنعم على جهنم به فوضعه فيها فامتلأت». وفي (س) «فأنعم على جهنم أن يملأها بوضعه فيها فامتلأت». وفي (ت) «فأنعم على جهنم أنّه يملؤها بوضعه فيها فامتلأت الجنة».

(3) إشارة إلى الآيتين: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ۝ وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: 39-40].

(4) ليست في (س).

(5) في الفتوحات: فعلمت.

وظهر المخلوق، فعلمنا أنّ المناسب لا بدّ منه، ولا يُعطي المُماثلة أصلًا، لأنّ الخلق كله للّه، والأمر كله للّه، فلا شركة[1]، فارتفعت المُماثلة مع وجود المُناسب الذي يطلبه الخلق بذاته.

وكلّ خلق أُضيف إلى خلق فمجاز[2] وصورة حجابية، ليُعلم العالِم من الجاهل، وفضل الخلق بعضهم على بعض ليتحقّق الشكر من الفاضل، والطلب والافتقار من المفضول، فيزاد الفاضل لشكره ويُعطى المفضول لطلبه، فكلٌ في مزيد. ولا يرتفع التفاضل، كلّما ارتقى الفاضل بالمزيد درجة ارتقى المفضول خلفه بطلبه درجة. فالكلّ في ارتقاء من غير لحوق:

نـاداني الـحـقُّ مِـنْ وجـودي ... فـي كُـلِّ حَـالٍ عـلـى الـشُّـهـودِ
امـتـلأتْ ذاتُـكـم فـقُـلْـنـا ... نُملى بحالٍ[3]: "هَلْ مِنْ مزيدِ؟"
مـا يـمـلأُ الـكَـوْنَ غَـيْـرُ مَـنْ قَـدْ ... جَـادَ عـلـى الـكـونِ[4] بـالـوجـودِ
وذلـك الـحـقُّ لا سِـوَاهُ ... مـا رُتْـبَـةُ الـرَّبِّ كـالـعـبـيـدِ
مَـنْ عَـلِـمَ الـحَـقَّ عِـلْـمَ ذَوْقٍ ... لـم يَـدْرِ مـا لَـذَّةُ الـسـجـودِ[5]

فنار جهنم لها نضج (الجلود وحرق الأجسام، ونار الله نار مُمثّلة مُجسّدة، لأنّها نتائج أعمال معنوية باطنة، ونار جهنم)[6] نتائج أعمال حسية ظاهرة، ليجمع لمن هذه صفته بين العذابين، كما فعل بأهل الجزية في إعطائها عن يد وهم صاغرون، فعذّبهم بعذاب إخراج المال من أيديهم، وبين الصَّغَار والقهر الذي هو عذاب نفوسهم بما يجدون في ذلك من الحرج. ألا ترى المُنافق في الدرك الأسفل من النار؟ فهو في نار الله لما كان عليه من إصرار الكفر، وما له

(1) في (س) شريك.
(2) في (س) فيجاز.
(3) في الفتوحات، ج3، ص386: "ملا محال"، في (س) يملى بحال، والاختلافات الأخرى طفيفة.
(4) في الفتوحات، ج3، ص387: الخلق.
(5) في (م) الهجود.
(6) ما بين قوسين ليس في (س)، وهو بمقدار سطر.

في الدرك الأول مقعد لما أتى به من الأعمال الظاهرة. بخلاف الكافر فإنّ له من نار جهنم أعلاها وأسفلها، فما عنده من يعصمه من نار الله، ولا من نار جهنم. وأمّا حكم الذي جحدها واستيقن الحق واعتقده فإنّه / على ضد أو عكس عذاب [184] المُنافق، فإنّه عالم بالحق يتحقّق به في نفسه، ولم يظهر ذلك على ظاهر نشأته، فأظهر خلاف ما أضمر. والنار إنّما تطلب من الإنسان مَنْ لم يظهر عليه صورة حق من ظاهر وباطن، فالعلم للباطن كالعمل [للظاهر]، والجهل للباطن كترك الواجب للظاهر. وهُنا يتبيّن للإنسان مراتب وأسباب المؤاخذات الإلهية لعباده في الدار الآخرة.

فإذا استُوفيت الحدود وعمت الرحمة من خزانة الجود، وهو قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۞ خَـٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 106، 107] [وهذا هو الحدّ الزماني، لأنّ التبديل لا بدّ أن يقع بالسماوات والأرض]، فتنتهي المدة عند ذلك، وهو في حق كل إنسان من وقت تكليفه إلى يوم التبديل، لأنّه غير مُخاطب ببقاء السماوات والأرض قبل التكليف. وهذا في حق السعيد والشقي، فهما في نتائج أعمالهما هذه المدة المُعيّنة، فإذا انتهى[1] نعيم الجزاء الوفاق، وعذاب الجزاء، وانتقل هؤلاء إلى نعيم المنزل[2] الإلهية التي لم يربطها الله بالأعمال، ولا خصّها بقوم دون قوم، وهو عطاء غير مجذوذ، ما له مدة ينتهي بانتهائها، كما انتهى الكفر والإيمان هذا[3] بانتهاء عمر المُكلّف، وانتهت إقامة الحدود في الأشقياء، والنعيم الجزاء في السعداء بانتهاء مدة السماوات والأرض، إلّا ما شاء ربك في حق الأشقياء ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]. ولذا وقع الأمر بحسب ما تعلّقت به المشيئة الإلهية، وما قال تعالى في الأشقياء عذابًا غير مجذوذ، كما قال في السعداء.

---

(1) وردت في جميع النسخ المخطوطة: "انتهت"، وما أثبتاه هو الأصح، ويتوافق مع نسخة الفتوحات المكية.

(2) في الفتوحات "المنن".

(3) في الفتوحات، ج3، ص387: هنا.

فعلمنا بذكره [مدة] السماء والأرض، وحكم الإرادة في الأشقياء، والإعراض عن ذكر العذاب، أنّ للشقاء مدة ينتهي إليها حكمه وينقطع عن الأشقياء بانقطاعها. وأنّ جزاء السعيد على مثل ذلك، ثمّ تعمّ المنن والرضى الإلهي عن الجميع، في أي منزل كانوا. فإنّ النعيم ليس سوى ما يقبله المزاج وغرض النفوس، لا أثر للأمكنة في ذلك. فحيث ما وجد ملاءمة[1] الطبع ونيل الغرض كان ذلك نعيمًا لصاحبه، فاعلم ذلك. ومتعلّق الاستثناء معلوم في الطائفتين، لما كان عليه الكافر /من نعيم [مصب] حياة الدنيا من نيل أغراضه وصحة بدنه، ولما كان عليه المؤمن من عدم نيل أغراضه وأمراضه في الدنيا، كل ذلك من زمان تكليف كل واحد من الطائفتين. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل»[2].-انتهى.

وقال في الباب السبعين وثلاثمئة عند ذكر أهل النار:

«ومنهم من يمتد أجله في الآلام إلى أن يخرجه الله بنفسه لا بشفاعة شافع، وهُم الموحّدون بطريق [النظر]، الذين ما آمنوا ولا كفروا، ولا علموا خيرًا[3] لقول الشارع قط، فإنّهم لم يكونوا مؤمنين، ولكنّهم وحّدوا الله جل جلاله وماتوا على ذلك. ومن كان له علم بالله منهم ومات عليه جنى ثمرة علمه. فإن قدحت له شبهة حيّرته أو صرفته عن اعتقاد ما، كان يظن أنّه علم، وهو علم في نفس الأمر، ثم بدا له ما حيّره فيه أو صرفه عنه، فعلم يوم القيامة أن ذلك حق في نفس الأمر. وهو ممّن أخرجه الله تعالى إلى الجنة من النار، عاد عليه ثمرة ذلك العلم ونال درجته.

ومنهم من يمتدّ أجله في الآلام ممّن ليس بخارج من النار، وهو من أهلها القاطنين فيها، ومدته معلومة عندنا، ثمّ تعمّه رحمة الله وهو في جهنم، فيجعل الله له فيها نعيمًا بحيث إنّه يتألّم بنظره إلى الجنة كما يتألّم أهل الجنة بنظرهم إلى النار. (...) (قال) وهذا آخر المدد لأصحاب الآلام في النار، وبعد انقضاء هذا الأجل فنعيم بكل وجه، أينما تولّى، ولا فرق بينه وبين

(1) رسمت في المخطوط "ملائمة"، وفي الفتوحات ملايمة.
(2) الفتوحات المكية، ج3، ص385-387.
(3) في الفتوحات المكية، ج3، ص411: ولا عملوا خيرًا.

عُمّار جهنم من الخزنة والحيوانات، فهي تلدغه لما للحية والعقرب في ذلك اللدغ من النعيم والراحة، والملدوغ يجد لذلك اللدغ لذة واسترقاذًا في الأعضاء، وخدرًا في الجوارح يلتذّ بذلك التذاذًا، هكذا دائمًا أبدًا، فإنّ الرحمة سبقت الغضب. فما دام الحق منعوتًا بالغضب فالآلام باقية على أهل جهنم الذين هُم أهلها. فإذا زال الغضب الإلهي كما قدّمنا، وامتلأ[1] به النار، ارتفعت الآلام، وانتشر ذلك الغضب في ما في النار من الحيوانات المُضرة، فهي تقصد راحتها بما يكون منها في حق أهل النار. ويجد أهل النار /من اللذة ما تجده [185] تلك الحية من الانتقام لله لأجل ذلك الغضب الإلهي الذي في النار، وكذلك النار. ولا تعلم النار ولا من فيها أنّ أهلها يجدون لذة لذلك، لأنّهم لا يعلمون متى أعقبتهم الراحة وحكمت فيهم الرحمة»[2].- انتهى.

وقال في الباب الرابع والسبعين وثلاثمئة: «إن مآل الجميع إلى الرحمة»[3]. وقال:

«وأين الشقاء السرمد؟ حاشا لله أن يسبق غضبه رحمته، فهو الصادق؛ أو يخصص اتساع رحمته بعلما أعطاها مرتبة العموم (...) اجتمع سهل بن عبد الله بإبليس فقال له إبليس في مُناظرته إياه: إنّ الله تعالى يقول: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [الأعراف: 156] و"كل" يعطي العموم، و"شيء" أنكر النكرات، فأنا لا أقطع رجائي[4] من رحمة الله. قال سهل: فبقيت حائرًا إلى أن تنبهت في زعمي إلى تقييدها فقلت له: يا إبليس إنّ الله تعالى قيدها بقوله: ﴿فَسَأَكۡتُبُهَا﴾ [الأعراف: 156]. قال: فقال لي: يا سهل لا تفعل[5]، التقيد صفتك لا صفته، فلم أجد جوابًا له على ذلك!»[6].- انتهى.

---

(1) هكذا وردت في المخطوط وكذلك في الفتوحات.
(2) الفتوحات المكية، ج3، ص411.
(3) الفتوحات المكية، ج3، ص465.
(4) في الفتوحات المكية: يأسي.
(5) لا تفعل: ليست في الفتوحات.
(6) الفتوحات المكية، ج3، ص466.

وقال في الباب السابع عشر وخمسمئة:

«فغاية إقامتهم (يعني: أهل النار) في العذاب ثمانية وتسعون دهرًا. ثمّ يتولاهم الاسم "الرحمٰن" بعد ذلك، وهُم نازلون في الشقاء [من ثمانية و تسعين إلى اثنين بعدد كل شفع بينها، وفي كل فردية رحمة، تكون لمن له حظ فيها في هذه الدار، فيفتر عنه بقدر ذلك. وأمّا أهل الشفع فـ] لا يفتر عنهم العذاب وهُم فيه مُبلسون إلى الغاية التي ذكر الله من شفعية، وهي الثمانية والتسعون. فالوتر يكون بعد الشفع وهو الذي يأخذ بثأر الوتر الذي قبله، إذ شفعه بين الوترين، (...) (وهكذا كل وتر بعد شفع)[1] حتى ينتهي إلى تسعة وتسعين. فإذا وقف الأمر هُناك وانحصر في الاسم "الرحمٰن" تولّاه الله بالاسم الأعظم لأنّ به تمام المئة، فعمّ به درجات الجنة ودركات النار، ولم يتولّه[2] "الاسم الأعظم" المُتمّم إلّا من الاسم الرحمٰن، فهو حاجب الحجاب، فليس له مُنازع بين يدي الاسم الأعظم، فيؤول الأمر إلى شمول الرحمة في الدارين لساكنيهما»[3].- انتهى.

وقال في الباب السابع والخمسين وخمسمئة في حضرة الحفظ:

«إنّ جهنم غضب الله[4] الدائم، فهي تنتقم دائمًا في زعمها، ولا تشعر بما يجد الساكن، وكذلك حيّاتها وعقاربها في لدغها ولسعها[5] تلدغ انتقامًا وتنهش غضبًا لله، وما عندها علم بما يجده الملدوغ إذا عمّته الرحمة من الالتذاذ بذلك اللدغ واللسع، فإنّه بمنـزلة الجَرِب بالحك، أنت تدميه وهو يجد اللذة بذلك /الإدماء، وكلّما قوي الحك عليه تضاعفت اللذة، حتى إنّه يبادر إلى حك نفسه لما يجد في ذلك من الالتذاذ به مع سيلان دمه في ذلك الحك!. [85ب]

---

(1) ما أضيف بين قوسين معقوفين هو زيادة من الفتوحات لتوضيح السياق، ج3، ص158، وما بين قوسين زيادة من المؤلف، وأما النقاط الثلاث بين قوسين فتشير إلى زيادة في الفتوحات لم يوردها المؤلف.

(2) في (ت) يتولى له.

(3) الفتوحات المكية، ج 4، ص158.

(4) ليست في (ت).

(5) في الفتوحات المكية: ونهشها.

فجهنّم دار الغضب الإلهي وحامله والمُتصفة به. وكذلك من فيها من وَزَعَة الغضب والمغضوب عليه بما يجده إلّا بما في نفوس هؤلاء[1]. ولكن لا يحصل لهم هذا إلّا بعد استيفاء الحدود في الأجسام بالآلام عند نضج الجلود، فتُبدل لنضج[2] العذاب، كما تبدلت الأحوال عليهم في الدنيا بأنواع المُخالفات. فلكلّ نوع عذاب، ولهم جلد خاص يحس بالألم، كما كان هُنا دائمًا في تجديد خلق، والناس في هذا التجديد في لَبْس. فإذا انتهى زمان المُخالفة المُعيّنة انتهى نضج الجلد. فإن شرع عند انتهاء المُخالفة في مُخالفة أُخرى أعقب النضج تبديلًا بجلد آخر ليذوق العذاب كما ذاق اللذة بالمُخالفة. وإن تصرف بين المُخالفتين بمكارم خُلق، استراح بين النضج والتبديل بقدر ذلك. فهُم على طبقات في العذاب في جهنم، ومن أوصل المُخالفات ومَذَامّ الأخلاق بعضها ببعض، فهُم الذين لا يفتر عنهم العذاب.

فلما انتهى بهم العمر إلى أجل مُسمّى انتهت المُخالفة، فتنتهي العقوبة فيهم إلى ذلك الحد، وتكتنفهم الرحمة التي وسعت كل شيء. ولا تشعر بذلك جهنم ولا وَزَعَتُها أعني ما فيها من الحيوانات المُضرّة، ولا ملائكة العذاب. فتبقى أحوال جهنم على ما هي عليه، والرحمة قد أوجدت نعيمًا لهم في تلك الصورة بحكمها، فإنّ الرحمة هي السلطانة الماضية الحكم على الدوام. فافهم ما أومأنا إليه»[3].-انتهى.

وقال في الباب المذكور في حضرة العطاء:

«وما عدا هؤلاء المنعوتين (يعني في قوله تعالى: ﴿فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ...﴾ [الأعراف: 156] الآية)[4]، فإنّ الله يرحمهم برحمة الامتنان من غير وجود نعت،

(1) في الفتوحات، ج4، ص248: لا بما في نفوس هؤلاء. وفي السطر التالي في (س) ورد: استيفاء الحدود والإحساس بالآلام.
(2) في (س) ليضج.
(3) الفتوحات المكية، ج4، ص247-248.
(4) ما بين القوسين إضافة من المؤلف توضيحًا للسياق.

وهي الرحمة التي وسعت كل شيء. وفيها يطمع إبليس، مع كونه يعلم أنّه من أهل النار الذين هُم أهلها فلا يخرج منها، بل الله تعالى يرحمها ويرحم من فيها بوجه دقيق لا تشعر به جهنم[1] ومَنْ فيها، بإنعامٍ يليق بذلك الموطن، ومزاجٍ يكون أهله عليه، بحيث إنّهم لو عرضت عليهم الجنة تألّموا بالنظر إليها، تألّم أهل الجنة لو عرض عليهم دخول النار (...) أعوذ بالله من النار ومما يقرب من النار: / [illegible]

وكُلُّ مَكَانٍ فيه أهلٌ يخصُّه ... لهمْ رحمةٌ فيها نَعِيمٌ ولَـذَّاتُ
وإن كانَ مَكْروهًا يعودُ محببًا ... لمزجٍ لهم فيه سرورٌ وجَنَّاتُ
فجَنَّةُ أهلِ النَّارِ بالنَّارِ عَيْنِها ... وبالقَرِّ إعطاء قدْ أعطتْهم الذَّاتُ
فإنَّ اسمَه الرحمٰنُ في عَرْشِه استوى ... ورحمتُه عَمَّتْ وبالخلقِ تقتاتُ»[2]

-انتهى.

وقال في الباب الثامن والأربعين:

«إنّما انقسم العالم إلى شقي وسعيد للأسماء الإلهية. فإنّ الرتبة الإلهية تطلب لذاتها أن يكون في العالم بلاء وعافية، ولا يلزم من ذلك دوام شيء من ذلك، إلّا أن يشاء الله. فقد كان ولا عالَم وهو مُسمّى بهذه الأسماء، فالأمر في هذا مثل الشرط والمشروط، ما هو مثل العلة والمعلول، فلا يصح وجود المشروط ما لم يصح وجود الشرط، وقد يكون الشرط وإن لم يقع المشروط. فلما رأينا البلاء والعافية قلنا: لا بدّ لهما من شرط وهو كون الحق إلهًا يُسمّى بالمُبلي والمُعافي والمُعذب والمُنعم. وكما أنّ كلّ مُمكن قابل لأحد الحُكْمين، أعني الضدين، هو قابل أيضًا لانتفاء أحد الضدين، فالعالم كله مُمكن. فجائز أن ينتفي عنه أحد الحُكْمين، فلا يلزم الخلود في الدار الآخرة لا في العذاب ولا في النعيم، بل ذلك كلّه مُمكن. فإن ورد الخبر الإلهي الذي يُفيد العلم بالنصّ الذي لا يحتمل التأويل

(1) في الفتوحات المكية، ج3، ص274: إلا جهنم.
(2) الفتوحات المكية، ج4، ص274.

بخلود العالم في أحد الحُكْمين، أو بوقوع كل حُكم في جزء من العالم مُعين، وخلود ذلك الجزء فيه إلى ما لا يتناهى قبلناه وقلنا به. وما ورد من الشارع أنّ العالم الذين في جهنم الذين هُم أهلها ولا يخرجون منها، إنّ بقاءهم فيها لوجود العذاب، فكما ارتفع حُكم العذاب عن مُمكن ما، وهم أهل الجنة، كذلك يجوز أن يرتفع عن أهل النار[1] وجود العذاب مع كونهم في النار، لقوله[2]: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: 167]، وقال: "سبقت رحمتي غضبي"، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، فيكون الله إلهًا بجميع أسمائه ولا عذاب في العالم ولا ألم، لأنّه ليس ارتفاعه عن مُمكن ما بأولى من ارتفاعه عن جميع المُمكنات. فلم يبقَ بأيدينا من طريق العقل دليل على وجود العذاب دائمًا، ولا غيره، فليس إلّا النصوص المُتواترة (أو الكشف / الذي لا يدخله شبهة، فليس للعقل ردُّهُ إذا وَرَدَ من الصادق بالنصّ الصريح)[3] أو الكشف الواضح»[4].- انتهى. [٥٥ب]

وقال في الباب الثامن والتسعين ومئة في الفصل السابع والعشرين:

«وقد قسم الله خلقه إلى شقي وسعيد، وجعل مقرّ عباده في دارين: دار جهنم وهي دار كل شقي، ودار جنان وهي دار كلّ سعيد، وسُموا هؤلاء الأشقياء لأنّهم أُقيموا فيما يشقّ عليهم وهو المُخالفة، وسُمّوا هؤلاء السعداء لأنّهم أُقيموا فيما يسهل عليهم وهو المُساعدة والموافقة. فمن كان مع الله على مُراده فيه وفي خلقه، لم يشقّ عليه شيء ممّا يحدث في العالم. (...) فالأشقياء ليس لهم عذاب إلّا منهم، لأنّهم أُقيموا في مقام الاعتراض والتعليل لأفعال الله تعالى في عباده "ولأي شيء كان كذا"؟، و"لو كان كذا كان أحسن وأليق"؟. ونازعوا الربوبية وشاقّوا الله ورسوله، فشقاؤهم شقاقهم. فهي دار الأشقياء بدخولها في هذه الحالة، فإذا طال عليهم الأمد تغيّر الحال، لأنّ طول الأمد له حُكم، يقول الله تعالى: ﴿فَطَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَمَدُ فَقَسَتۡ

---

(1) ليست في (س).

(2) في (س) ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنۡهَاۖ﴾ [المائدة/ 37]، وقوله.

(3) ما بين قوسين ليس في (س).

(4) الفتوحات المكية، ج1، ص263، بتصرف طفيف.

قُلُوبُهُمْ﴾ (الحديد: 16). فإذا طال الأمد على الأشقياء، وعلموا أنّ ذلك ليس بنافع قالوا: فالموافقة أولى، فتبدّلت صورهم، فأثّر ذلك التبديل هذا الحكم. فزالت المشاقة، فارتفع العذاب عن بواطنهم، فاستراحوا في دارهم، ووجدوا في ذلك من اللذة ما لا يعلمه إلّا الله تعالى، لأنّهم اختاروا ما اختار الله. وعلموا عند ذلك أنّ عذابهم لم يكن إلّا منهم، فحمدوا الله على كل حال، فأعقبهم ذلك أن يحمدوا المنعم المفضل»[1]. انتهى

فهذه جُملة من كلام الشيخ قُدّس سرّه في هذه المسألة، ويعسر استيفاء جميعها، فقد قرّرها وكرّرها[2] في نحو سبعين مَوضِعًا فأكثر، شكر الله سعيه. وقد تبيّن لك بسردها أنّ ما ذهب إليه الشيخ ليس فيه مُخالفة للشرع ولا للعقل بوجه من الوجوه، فإنّه مُتمسك في ذلك بالآيات الفرقانية والأحاديث النبوية. بل عقيدته في الإعادة والحشر والنشر والحساب والميزان والصراط والشفاعة والجنة والنار وغير ذلك كله موافقة لمذهب أهل السُّنة رضي الله عنه، ولا بأس بالإشارة إلى أطراف من كلامه في ذلك:

[عقيدته في الإعادة والحشر والنشر والحساب والميزان والصراط والشفاعة والجنة والنار]

قال قُدّس سرّه في الباب الرابع والستين:

[٣٧] «اعلم أنّ الناس اختلفوا في الإعادة /من المؤمنين القائلين بحشر الأجسام، ولم نتعرّض[3] لمذهب من يحمل الإعادة والنشأة الآخرة على أمور عقلية غير محسوسة، فإنّ ذلك على [خلاف] ما هو الأمر عليه، لأنّه جهل أنّ ثَمّ نشأتين: نشأة الأجسام ونشأة الأرواح، وهي النشأة المعنوية، فأثبتوا المعنوية ولم يثبتوا المحسوسة. ونحن نقول بما يقول به هذا

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص447. والكلمة الأخيرة وردت في الفتوحات: المتفضل.
(2) حاشية في (س، ق110ب) مفادها: "بلغ".
(3) حاشية في (س، ق111أ) مفادها: "بلغ".

المُخالف من إثبات النشأة الروحانية ولا نقول بما خالف فيه، (. . .) (بل نقول بـ)[1] إثبات الحشر[2] المحسوس في الأجسام المحسوسة، والميزان المحسوس، والصراط المحسوس، والنار والجنة المحسوستين، كلّ ذلك حق، وأعظم في القدرة.

وفي علم الطبيعة جواز بقاء الأجسام الطبيعية في الدارين إلى مدة غير مُتناهية بل مُستمرّة الوجود، وأنّ الناس ما عرفوا من الطبيعة إلّا قدر ما أطلعهم الله عليه من ذلك. (. . .) ولهذا جعلوا العمر الطبيعي مئة وعشرين سنة الذي اقتضاه هذا الحكم، فإذا زاد هذا الإنسان على هذه المدة وقع في العمر المجهول. وهذا وإن كان من الطبيعة ولم يخرج منها، ولكن ليس في قوة علمه أن يقطع عليه بوقت مخصوص. وكما زاد على العمر الطبيعي سنة وأكثر جاز أن يزيد على ذلك آلافًا من السنين، وجاز أن يمتد عمره دائمًا. ولولا أنّ الشرع عرّف بانقضاء مدة هذه الدار، وأنّ كل نفس ذائقة الموت، وعرّف بالإعادة، وعرّف بالدار الآخرة، وعرّف بأنّ الإقامة فيها في النشأة الآخرة إلى غير نهاية، ما عرفنا ذلك. (. . .) فعلم الله أوسع وأتمّ، والجمع بين العقل والحس والمعقول والمحسوس أعظم في القدرة، وأتمّ في الكمال الإلهي، (. . .) فالأوْلى بكل ناصح نفسه الرجوع إلى ما قالته الأنبياء والرسل على الوجهين المعقول والمحسوس، إذ لا دليل في العقل يحيل ما جاءت به الشرائع. . . فالإمكان باقٍ حكمه، والمرجِّح موجود، فبماذا يحيل؟»[3].

وأطال في ذلك، وذكر الحشر والنشر، والموقف والحساب وغير ذلك كله بالتفصيل، وذكر لذلك كله آيات وأحاديث استدل بها، ونعم الدليل.

وقال رحمه الله في الباب الحادي والستين:

---

(1) من المؤلف لتوضيح السياق.

(2) ليست في (م).

(3) الفتوحات المكية، ج1، ص311-312. في (هـ) زيادة تمّ شطبها ولكنها مقروءة، وفحواها: ما جاءت به الشرائع فلا.

«اعلم عصمنا الله وإياك أنّ جهنم من أعظم المخلوقات، وهي سجن الله في الآخرة، يسجن فيها المُعطّلة والمُشركين، وهي لهاتين الطائفتين دار مقامة، /وللكافرين والمنافقين وأهل الكبائر من المؤمنين، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيرًا﴾ [الإسراء: 8]، ثمّ يخرج بالشفاعة ممّن ذكرناه، وبالامتنان الإلهي من جاء النصّ الإلهي فيه. وسُمّيت جهنم لبُعد قعرها يقال: "بئر جهنام" إذا كانت بعيدة القعر. وهي تحوي على حرور وزمهرير، ففيها البرد على أقصى درجاته، والحرور على أقصى درجاته[1]، وبين أعلاها وقعرها[2] خمس وسبعون مئة من السنين. [47ب]

واختلف الناس في خلقها: هل خُلقت أم لم تُخلق بعد؟ والخلاف مشهور فيها (...) وكذلك اختلفوا في الجنة. والذي عند أصحابنا من أهل الكشف والتعريف أنهما مخلوقتان من وجه، وغير مخلوقتين من وجه. فأمّا قولنا: مخلوقة فَكَرَجُلٍ بنى دارًا، فأقام حيطانها كلّها الحاوية عليها خاصة، فيقال قد بنى دارًا[3]، فإذا دخلها لم يرَ إلّا سورًا دائرًا على فضاء وساحة، وبعد ذلك ينشئ بيوتها على أغراض الساكنين فيها، من بيوت وغرف وسرادب ومهالك ومخازن، ثم يدّخر فيها من الآلات التي تستعمل في عذاب الداخل. وهي دار حرور هواها مُحترق، لا جمر لها سوى بني آدم والأحجار المُتخذة إلهًا، والجن لهبها، قال تعالى: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: 24]، [التحريم: 6]، وقال: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: 98]، وقال تعالى: ﴿فَكُبْكِبُوا۟ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ ۝ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾ [الشعراء: 94، 95] أوجدها بطالع الثور، ولذلك كان خلقها في صورة الجاموس سواء، وبهذه الصورة رآها أبو الحكم ابن بَرَّجان في كشفه. (...) وجميع ما يخلق الله فيها من الآلام التي يجدها الداخلون فيها فمن صفة الغضب الإلهي. ولا يكون ذلك إلّا عند دخول الخلق فيها من الجن والإنس،

(1) جملة: "الحرور على أقصى درجاته" ليست في (س).
(2) ليست في (ها).
(3) في (ت) دارًا خاصة.

متى دخلوها، قال تعالى: ﴿وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [طه: 81]، فأضاف الغضب إليه. وإذا نزل بهم كانوا محلًّا له، وجهنم إنّما هي مكان لهم، وهُم النازلون فيها، وهُم محلّ الغضب. (...) (قال تعالى): ﴿وَامْتَازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ [يس: 59]، يُريد بالمُجرمين أهل النار الذين يُعمّرونها لا يخرجون منها، يمتازون عن الذين يخرجون بشفاعة الشافعين، وسابق العناية الإلهية في الموحدين. (...) وعذابهم في جهنم /ما هو من [illegible] جهنم[1]، وإنّما جهنم دار سُكناهم وسجنهم، والله يخلق الآلام فيهم متى شاء. فعذابهم من الله، وهُم محلّ له. (...) وحدّ جهنم بعد الفراغ من الحساب ودخول أهل الجنة الجنة، من مقعر فلك الكواكب الثابتة إلى أسفل السافلين. فهذا كلّه يزيد في جهنم ممّا هو الآن ليس مخلوقًا فيها، ولكن ذلك معدّ، حتى تظهر الأماكن التي قد عيّنها الله تعالى. فإنّها ترجع إلى الجنة يوم القيامة مثل الروضة التي بين منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين قبره، وكلّ مكان عيّنه الشارع وكل نهر فإنّ ذلك كلّه يصير إلى الجنة. وما بقي فيعود نارًا كله وهو من جهنم، ولذا كان يقول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: يُكره الوضوء بماء البحر، ويقول: التيمم أعجب إليّ منه، وكان يقول إذا رأى البحر: "يا بحر متى تعود نارًا". قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ [التكوير: 6]، أي: أججت نارًا، من سجرت التنور»[2].

قال في موضع آخر:

«فالذي هو اليوم دار دنيا يكون غدًا في القيامة دار جهنم، وذلك في علم الله. (قال): وخلق الله لجهنم سبعة أبواب، لكل باب جزء من العالم ومن العذاب مقسوم. وهذه الأبواب السبعة مُفتحة، فيها باب ثامن مُغلق لا ينفتح، وهو باب الحجاب عن رؤية الله تعالى. (قال): وغلقه هو عين فتح باب الرؤية

(1) "ما هو من جهنم" ليست في (هـ).
(2) الفتوحات المكية، ج1، ص297-299، بتصرف.

لأهل الجنة، فإنّ أحد أبواب الجنة الثمانية هو باب الرؤية. وعلى كلّ باب ملك من الملائكة، ملائكة السماوات السبع. وأمّا الكواكب كلها[1] فهي في جهنم مظلمة الأجرام، عظيمة[2] الخلق، وكذلك الشمس والقمر والطلوع والغروب لها في جهنم دائمًا. فشمسها شارقة غير مُشرقة، فذوات الكواكب فيها صورتها صورة الكسوف عندنا في الدنيا، غير أنّ كسوفها ما ينجلي، وهو كسوف في ذاتها لا في أعيننا، والهواء فيها تطفيف، فيحول بين الأبصار وبين إدراك الأنوار.

(قال): وأشد الخلق عذابًا في النار إبليس الذي سَنَّ الشرك وكلّ مُخالفة، وسبب ذلك أنّه مخلوق من النار، فعذابه بما خُلق منه، ألا ترى النَّفَس به يكون حياة الجسم الحساس، فإذا منع خروج ذلك النَّفَس بالخنق أو الشنق انعكس راجعًا إلى القلب / ، فأحرقه من ساعته فهلك لحينه. فبالنَّفَس كانت حياته وبه [ب] كان هلاكه. فإنّ الذي يُرمى في النار وهو مُتنفس لا يخلو من أحد الوجهين: إمّا أنّه لا يتنفس في النار فتكون حالته حالة المشنوق الذي يُخنق بالحبل فيقتله نَفَسُهُ، وإمّا أن يتنفس فيجذب[3] بالقوة الجاذبة هواءً ناريًّا مُحرقًا إذا وصل إلى قلبه أحرقه. فلا بدّ أن يتعذب إبليس بالنار على قدر مخصوص، أي: خلافًا لمن قال: إنّه خلق من النار فلا يتألّم بها، وهو غفلة عما ذكرنا. وعامة عذابه بما يُناقض ما هو الغالب عليه في أصل خلقه، وهو الزمهرير، فإنه يُقابل النار التي هي أصل نشأة إبليس، فيكون عذابه بالزمهرير أكثر (...).

(قال): والنار ناران: نار حسية وهي المُسلّطة على إحساسه وحيوانيته وظاهر جسمه وباطنه، ونار معنوية وهي "التي تطّلع على الأفئدة" وبها يُعذب روحه المدبر لهيكله، الذي أمرَ فعصى، فبمُخالفته عذبته، وهي عين جهله بمن استكبر عليه. فلا عذاب على الأرواح أشد من الجهل، فإنّه غبن كله، ولهذا سميّ يوم التغابن، يُريد يوم عذاب النفوس، فيقول: ﴿يَحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا

(1) ليست في (ت)، وهي من (هـ) والفتوحات.
(2) ليست في (س).
(3) في (س) فيجب.

فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: 56]، وهو يوم الحسرة. وقد جعل الله فيها مئة درك في مُقابلة درج الجنة. ولكلّ درك قوم مخصوصون لهم من الغضب الإلهي الحالّ بهم آلام مخصوصة»[1]. انتهى ملخصًا.

وقال في الباب الرابع والستين:

«فإنّ قلت: فإنّ إبليس موحد، أي: وقد قرّرت[2] أنه لا يبقى في النار موّحد أصلًا، سواء كان توحيده عن إيمان أو عن علم، أيّ ذلك كان، فإنّها دار لا تقبل خلود الموحدين فيها. قلنا: صدقت ولكن إبليس سنّ الشرك فعليه إثم المُشركين. وإثم المُشركين[3] أنّهم لا يخرجون من النار، فإبليس ليس بخارج منها[4]، ولا كل من سنّ الشرك، هذا إن سلّمنا أنّ الله تعالى أبقى على إبليس توحيده عند الموت. ولعلّه قد سلبه وأُقيمت له شبهة في نفسه أشرك بالله من أجلها، هذا لا يبعد في الاقتدار الإلهي، وهو الأقرب»[5].

وإذ قد علمت مذهب الشيخ رحمه الله، وأنّه موافق للشرع بل لأهل السنّة، فلنرجع إلى / جواب الاعتراض والله أعلم. [١٥٠]

[6] [جواب الاعتراض السادس]

قال [الكازروني]: **الجواب**، اعلم - رزقك الله شهود جماله بمحمد وآله - أنّ الشيخ قُدّس سرّه ذكر في الباب العشرين وثلاثمئة من الفتوحات:

---

(1) **الفتوحات المكية**، ج1، ص300، بتلخيص كما ذُكر في المتن أعلاه.
(2) في (س) قدرت له.
(3) في (س) الشر.
(4) ليست في (س).
(5) نص الفتوحات المكية: «فإن قلت: فإن إبليس يعلم أن الله واحد قلنا: صدقت، ولكنه أوّل من سنّ الشرك، فعليه إثم المشركين وإثمهم أنهم لا يخرجون من النار. هذا إذا ثبت أنه مات موحدًا، وما يدريك لعله مات مشركًا لشبهة طرأت عليه في نظره»، ج1، ص314.

«إنّ أهل النار لا يخرجون منها كما قال الله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ﴾ [البقرة: 162] يعني في النار، وما قال: "خالدين فيه" يعني في العذاب، فلو قال: "خالدين فيه" أشكل الأمر. ولما أعاد الضمير إلى النار لم يلزم خلودهم في العذاب. فإن قيل: فكذلك في الجنة قال: "خالدين فيها"، يعني في الجنة ولم يقل: "فيه" يعني في النعيم. قلنا: وكذلك كنا نقول، لكن لمّا[1] قال الله تعالى في نعيم أهل الجنة: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: 108]، أي: غير مقطوع، وقال: ﴿لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ [الواقعة: 33]، قلنا بالخلود في الجنة وفي نعيمها كليهما، ولا كذلك عذاب أهل النار، فلم نقل بخلود العذاب. فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهِۖ وَسَآءَ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ حِمْلًا﴾ [طه: 101]. قلنا: هذا في موطن من مواطن الآخرة، والضمير في "فيه" عائد إلى حمل الوزر لا إلى العذاب. فإنّه إذا أقيم العبد في حمل الأوزار كما قال تعالى: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْۖ﴾ [العنكبوت: 13]، وهذا في زمان مخصوص من حين قيامهم من القبور إلى وقت دخولهم النار، فإنّهم مخلدون في حمل الأوزار، لا يؤخذ من على ظهورهم، قال: ﴿مَّنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُۥ يَحْمِلُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وِزْرًا ۞ خَٰلِدِينَ فِيهِۖ﴾ [طه: 100-101]، فالضمير عائد إلى حمل الوزر. وقال: يوم القيامة، ويوم القيامة من خروج الناس من القبور إلى نزولهم في الدارين، وينقضي ذلك اليوم. وبانقضائه ينقضي كلّ ما كان في ذلك اليوم مُخلدًا من حمل الأوزار والوزن والحساب وغيرها. وإذا انقضى اليوم انقضى الخلود في حمل الوزر الذي كان اليوم ظرفًا له. وانتقل الحكم إلى الجنة والنار، والنعيم والعذاب المُختصّ بهما. ولم يرد في العذاب ما يدلّ على خلوده. وأمّا العذاب في النار فلا بدّ منه، وهو غيّبَ عنّا مدته، وليس عندنا يقين من جهة النصوص، وإنّما الظواهر تدلّ على أنّ له أجلًا، إلّا أنّ كميته مجهولة، ولم يرد بها نصّ. وأهل الكشف كلهم مع الظواهر سواء، ويقينا نحن وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، فما يُريده الله يكون، ولا

(1) ليست في (س).

يلزم أهل الإيمان أكثر من هذا، (إلا أن يكون / نصّ مُتواتر مُفيد للعلم، فعند ذلك [٥٣ب] يقطع به المؤمن»[1]. وهذا ترجمة عبارة الشيخ رحمه الله)[2]. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: وقد مرّت أكثر عبارات الشيخ بألفاظها فراجعها. وقد مرّ قريبًا أنّ الشيخ قُدّس سرّه أثبت إمكان انقطاع العذاب عقلًا، وأثبت وقوعه نقلًا. وكلّ ما أمكن عقلًا وأخبر به الصادق وجب قبوله والإيمان به، ولا سيما وقد ادّعى إجماع أهل الكشف عليه، فيجب قبوله. وكيف وقبول ذلك لا يهدّ ركنًا من أركان الشريعة، بل هو من محاسنها الموافق للرحمة العامة والكرم والعدل، وموازنة الجزاء للأعمال، وسبق الرحمة الغضب، وغير ذلك كما مرّ مُفصّلًا. والله أعلم.

قال [الكازروني]: ولا يخفى على العالم العاقل أنّ ظاهر تمسّك الشيخ في هذا القول بظواهر النصوص، ومُحصّل كلامه أنّه لا نصّ في خلود العذاب كما ورد ذلك في خلود النعيم، ولو ورد نصّ لوجب قبوله. فلم يردّ الشيخ النصوص الواردة حتى يلزم تكفيره، بل اعتمد النصوص وطلب ذلك، فلا تغفل عن هذا المقدار، فإنّه يحتاج إليه فيما بعد[3].

(هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: لا شكّ أنّه لا دليل من العقل على تسرمد العذاب وخلوده، بل ولا على وجوب وقوعه ووجوده. قال الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير المُسمّى بـ مفاتيح الغيب:

"اتّفق المسلمون على أنّه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار، وقال بعضهم: لا يحسن. وقيّدوا قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 7]، أي: وأمثاله، بأنّه يستحقّون ذلك، لكن لكونه كريمًا يجب عليه العفو.

---

(1) الفتوحات المكية، ج3، ص77.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

(3) من هنا حتى قوله: "الملك الوهاب"، أي: ما يقارب صفحتين ناقص في (ت) وقد أثبتناه من بقية النسخ.

قال [الرازي]: ولنذكر دلائل الفريقين، ثمّ ساق عنهم -أي: عن النافين- سبعة[1] أدلّة. ثم قال: قالوا: هب أنّا سلّمنا العقاب، فمن أين القول بالدوام؟ وذلك لأنّ أقسى الناس قلبًا وأشدهم غلظة وفظاظة وبُعدًا عن الخير إذا أخذ من بالغ في الإساءة إليه وعذبه يومًا أو شهرًا أو سنة فإنّه يشبع منه ويملّ، فلو بقي مواظبًا عليه لامه كلّ أحد. وقال: إلى متى هذا التعذيب؟ فإما أن يقتله ويريحه، وإمّا أن يُخلّصه. فإذا قَبُحَ هذا من الإنسان الذي يلتذ بالانتقام، فالغني المُطلق كيف يليق به هذا الدوام؟ وأيضًا أنّه تعالى نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال: ﴿فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: 33]، وقال: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]، وهو تعالى أحق بفعل ما أمرنا به وترك ما نهانا عنه. وأيضًا فإنّ العبد وإن عصى طول عمره، فأين عمره من الأبد؟ فيكون العذاب المؤبد ظلمًا يتعالى الله عنه. وأيضًا إنّ العبد لو واظب على الكفر طول عمره، فإذا تاب ثمّ مات عفا الله عنه، وأجاب دعاءه، وقبل توبته. أترى أنّ هذا الكريم لا يكون في الآخرة كريمًا، أو عقول أولئك المُعذبين ما بقيت فلمَ لا يتوبوا عن معاصيهم؟ وإذا تابوا فَلِمَ لا يقبل الله منهم توبتهم، ولِمَ لا يسمع نداءهم؟ ولِمَ يُخيب رجاءهم؟ وقد كان في الدنيا في الرحمة والكرم إلى حيث قال: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: 60]، ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: 62]، فلِمَ صار في الآخرة بحيث كلّما كان تضرّعهم إليه أشد قال: ﴿ٱخْسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾؟ [المؤمنون: 108].

قال: ثم قال من آمن منهم، من هؤلاء بالقرآن: العذر عمّا في القرآن من أنواع العذاب من وجوه؛ أحدها: التمسّك بأن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين، والدلائل العقلية تفيده، والمظنون لا يُعارض المقطوع. ثانيها: إنّ التجاوز عن الوعيد مُستحسن بين الناس، بل الإصرار[2] على تحقيق الوعيد كان يُعدّ لؤمًا. وإذا كان كذلك وجب أن لا يقبح من الله تعالى. وثالثها: أليس إنّ آيات الوعيد في حقّ الكفار مشروطة بعدم التوبة؟ وإن لم

---

(1) في (م) تسعة.

(2) في (س) بلا إصرار.

يكن هذا الشرط مذكورًا صريحًا. رابعها: أن نقول: إنّ معناه أنّ العاصي يستحقّ هذه الأنواع من العقاب، فيحمل الإخبار عن الوقوع على الإخبار عن استحقاق الوقوع.

قال: وأمّا الذين أثبتوا وقوع العذاب[1] فقالوا: إنّه نقل إلينا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب، فإنكاره يكون تكذيبًا للرسول، وأمّا الشبه التي تمسّكتم بها في نفي العذاب فهي مبنية على الحسن والقبح العقليين. وذلك ممّا لا نقول به!»[2].

انتهى كلام الإمام [الرازي] مُلخّصًا. وقد فهم منه عدم دليل من العقل على وقوع العذاب، فضلًا عن وجوبه. فبالأولى أن لا يكون دليل على تسرمده، وإنّما الدليل عليه من النقل المتواتر. وأمّا تسرمد العذاب وخلوده فلم يَذْكر له دليلًا من النقل، فهو في قوة كلام الشيخ. وكلام ابن تيمية الآتي أنّه لا دليل من الكتاب والسُّنة على دوام العذاب، وبالله التوفيق الملك الوهاب.

قال:)[3]

ولمّا لاحظ الشيخ قدّس الله سرّه أنّ بعض المُتصوفة يقولون: إذا لم يكن العذاب أبديًّا لزم تعطيل أسماء الجلال: كالمُنتقم والقهار والمبلي وغيرها، والتعطيل في الأسماء غير جائز، قال في الباب السابع عشر[4]: «لما كانت الصفات نسبًا وإضافات، والنسب أمور عدمية، وما ثمّ إلّا ذات واحدة من كلّ وجه، لهذا جاز أنّ الحق تعالى يرحم عباده في آخر الأمر، ولا يُسرمد عليهم العذاب، لأنّه لا مُكْرِهَ له يُكْرِهه على ذلك. وليست الأسماء والصفات أعيانًا خارجية توجب عليه حُكمًا في الأشياء، فلا مانع من شمول الرحمة للجميع.

(1) ليست في (س).
(2) فخر الدين محمد الرازي، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، 1981، ج2، ص60-62.
(3) إلى هنا ينتهي النقص في (ت)، والاستدراك من بقية النسخ.
(4) العرض هُنا بالمعنى. انظر: الفتوحات، ج1، ص163-164 وفي الفقرة التالية سينقل المؤلف أو المترجم - أي: البَرْزَنْجي- النصّ من الفتوحات.

ولأجل أنّه لا مُكْرِهَ له، ولا موجب، قال تعالى: ﴿لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۗ﴾[1] [الرعد: 31]، فحكم هذه المشيئة موجود في الدنيا والآخرة. ومن يقدر على أن يأتي بدليل على تسرمد العذاب على أهل جهنم البتة، أو على أحد من العالم؟ وليس بذلك نصّ يُرجع إليه لا يتطرّق إليه الاحتمال، كما هو في تسرمد
[190] نعيم أهل الجنة. فلم يبقَ إلّا الجواز، وهو رحمن الدنيا والآخرة». فإذا فهمت / هذا قَلّ التشنيع عليه، بل زال بالكلية. هذا معنى كلامه [الكازروني].

قلت [البَرْزَنْجي]: ولفظ الشيخ قُدّس سرّه في الباب المذكور:

«مسألة: لما كانت الصفات نسبًا وإضافات، والنسب أمور عدمية، وما ثَمّ إلّا ذات واحدة من جميع الوجوه، لذلك جاز أن يكون العباد مرحومين في آخر الأمر، ولا يسرمد عليهم عدم الرحمة إلى ما لا نهاية، إذ لا مُكْرِهَ له على ذلك. والأسماء والصفات ليست أعيانًا توجب حكمًا عليه في الأشياء، فلا مانع من شمول الرحمة للجميع، ولا سيما وقد ورد سبقها الغضب. فإذا انتهى الغضب إليها كان الحكم لها، فكان الأمر على ما قلناه، لذلك قال تعالى: ﴿لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۗ﴾[2] [الرعد: 31]. فكان حكم هذه المشيئة في الدنيا بالتكليف، وأمّا في الآخرة فالحكم لقوله: ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: 1]. فمن يقدر أن يدلّ على أنّه لم يرد إلّا تسرمد العذاب على أهل النار ولا بدّ، أو على واحدة في العالم كلّه، حتى يكون حكم المُعذِّب والمُنتقم والمُبلي وأمثاله صحيحًا. والاسم المُبلي وأمثاله نسبة وإضافة لا عين موجودة. وكيف يكون الذات الموجودة تحت حكم ما ليس بموجود؟! فكلّ ما ذكر من قوله: "لو شاء"، و"لو شئنا" لأجل هذا الأصل، فله الإطلاق، وما ثمّ نص يرجع إليه لا يتطرّق إليه احتمال في تسرمد العذاب كما في تسرمد النعيم. فلم يبقَ إلّا الجواز، فإنّه رحمٰن الدنيا والآخرة. فإذا فهمت ما أشرنا إليه قلّ تشنيعك، بل زال بالكلية»[3].

(1) ورد في النصّ: "ولو شاء ربك لهدى الناس جميعًا".
(2) ورد في النصّ: "ولو شاء ربك لهدى الناس جميعًا".
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص163.

انتهى بلفظه، وقد ظهر فيه فوائد حذفها [الكازروني] من الأصل حين ترجمه، وبالله العون.

وقد أجاب الشيخ [ابن عربي] أيضًا عن هذا بجواب تسليمي، وحاصله تسليم لزوم تعطيل بعض الأسماء، ولكنّه ليس نقصًا في جناب الله، فإنّه راجع إلى خلف الوعيد، وهو من الكرم، فهو كمال. ألا ترى أنّه تعالى لم يَتَسَمَّ بالغضوب[1] قط؟ وإنّما تَسَمّى بالرحيم والعفو والغفور وأمثالها. وقد أشار الشيخ في الفصوص إلى أنّ إخلاف الوعيد واجب، وإلّا لزم خلف الوعد، و﴿أَللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: 9]، ولم يقل: "لا يخلف الوعيد[2]"، وذلك أنّه تعالى وعد أنّه يتجاوز عن سيئاتهم، وأنّه يعفو عن السيئات، وأنّه يغفر الذنوب جميعًا، إنّه هو الغفور الرحيم، /وهذه كلها مواعيد. فلو لم يخلف الوعيد وصدق فيه للزم [٩٠ب] منه خلف هذه المواعيد، وهو محال على الله تعالى. واستدل أيضًا بوجوه سنذكرها إن شاء الله تعالى بعد تعريب جواب الأصل، والله أعلم.

قال: وقال في الباب الثامن والستين: «إنّ العرش مُستوى الرحمٰن، ونظره إلى المعاصي، فلا ينظر إليها إلّا بعين الرحمة، ولهذا يكون مآل أصحاب الذنوب إلى الرحمة. (وقال بعد أسطر): أعمال الفجار في أسفل سافلين، فإذا نظر إليهم الرحمٰن بالنظر الذي ذكرنا أعطاهم نعيمًا في منزلهم الذي هُم فيه، فلا يموتون فيها ولا يحيون، فهم في النعيم وفي النار دائمون مؤبدون، كنعيم النائم برؤيا يراها في المنام ويتنعّم بها. وقد يكون مريضًا في فراشه ذا بؤس وفقر فيرى نفسه ذا سلطان وملك ونعمة. فإن نظرت إليه من حيث كونه مُلتذًا بتلك الرؤية وقلت: إنّه في نعيم فصدقت، وإن نظرت إليه من حيث إنّه مريض وفقير ومجروح وقلت: إنّه مُعذب فصدقت. هكذا حال أهل النار، فـ ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه: 74]، [الأعلى: 13]، يعني لا يستيقظ من ذلك النوم أبدًا، فهذه رحمة الله لأهل النار»[3].

---

(1) في (هـ) بالمغضوب.
(2) في (س) الوعد.
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص290، بتصرف.

وقال في موضع آخر من الفتوحات: «جاء في حديث الشفاعة أنّ الناس من عظم الهول يلتجئون إلى الأنبياء عليهم السلام. وكل واحد من الأنبياء يقول: نفسي نفسي، إن ربي غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله»[1]. فلو كان العذاب أبديًا غير مُتناه لزم أن يكون غضب الله بعد ذلك اليوم أعظم منه في ذلك اليوم، فضلًا عن أن يكون مثله. فإنّ غير المُتناهي أعظم من المُتناهي بمقدار غير مُتناه، وغضب يوم القيامة مُتناه. وهذا دليل واضح على عدم تسرمد عذاب أهل النار.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الغضب الذي هو سبب تسرمد العذاب نتيجة ذلك الغضب الذي في يوم القيامة.

قلنا [البَرْزَنْجي]: الغضب والرضا والرحمة وأمثالها ليست صفات حقيقية كالعلم والحياة والقدرة وأمثالها، بل هي من قبيل الأفعال. فإنّ الغضب: "فوران
[191] دم القلب عند الشعور بأمر غير ملائم"، ونتيجته /أن يوقع بالمغضوب عليه غير ملائم له: كالقتل والحبس والضرب وأمثالها، وكذا الرحمة رقة القلب ونتيجتها أن يُعطى المرحوم مالًا أو جاهًا أو طعامًا، والله تعالى إنّما يتسمّى بمبادئ هذه النتائج. فالغضب الذي له يوم القيامة عبارة عن خلق أمور غير مُلائمة للمغضوب عليهم مُتناهية، وتسرمد العذاب عبارة عن خلق أمور غير مُلائمة غير مُتناهية، وخالق جميع ذلك هو الحق سبحانه. فصدق أنّ الغضب الذي بعد يوم القيامة أشدّ وأعظم من الغضب الذي يوم القيامة، بمعنى أنّه يخلق غير المُتناهي بعد المُتناهي.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون خلق المُتناهي يوم القيامة بطريق العادة سببًا لخلق غير المُتناهي؟ والسبب من حيث إنّه سبب أعظم من المُسبب، فالمُتناهي على هذا أعظم من غير المُتناهي.

قلنا [البَرْزَنْجي]: إسناد الفعل إلى الله تعالى حقيقة عقلية، وإلى الأسباب

(1) انظر: الفتوحات المكية، ج3، ص25.

مجاز عقلي لتأويلها بالفاعل؛ مثل بنى الأمير المدينة، وهُنا إسناده إلى الفاعل الحقيقي ظاهر وإلى المجازي خلاف الظاهر، لأنّه بتكلف التأويل. ولا يجوز ترك الظاهر إلّا لضرورة ولا ضرورة هُنا، ولا سيما أنّ الأنبياء أسندوا الفعل إلى الفاعل الحقيقي، فيقولون: "إنّ الله غضب".

فإن قيل: الضرورة موجودة، وهي أنّ خلود العذاب أمر ضروري من الدين، فلهذا ارتكبنا خلاف الظاهر.

قلنا: ضروريته ليس من هذا الحديث، فبقي أن يكون من غيره.

وقد ادّعى الشيخ قُدس سرّه أنّه ليس على ذلك دليل يُفيد العلم، أي: فضلًا عن الضرورة كما تقدّم عنه نقله. فإن كان لكم دليل فاذكروه للتأمل فيه، فإن كان قطعيًا يقينيًا قبلناه، وإن كان مُحتملًا دفعناه، والظاهر عدمه. فترك الظاهر، وارتكاب التأويل غير جائز.

دليل آخر: قال الله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابٗا ۞ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرۡدٗا وَلَا شَرَابًا ۞ إِلَّا حَمِيمٗا وَغَسَّاقٗا ۞ جَزَآءٗ وِفَاقًا﴾ [النبأ: 23-26]، وإذا كان جزاءً وفاقًا فلا بدّ أن يكون مدة العذاب موازنًا لمدة المعصية، ولما كان مدة المعصية مُتناهية لزم أن[1] يكون مدة العذاب أيضًا مُتناهية. ولهذا قال: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابٗا﴾ [النبأ: 23].

[١٣ب] **فإن قيل**: لمّا كان الكافر/مُصمّمًا على أنّه لو عاش عمرًا غير مُتناه أن يكون على ذلك المذهب، كان عذابه غير مُتناه كذلك اعتبارًا بنيته.

قلنا: لا يحكم في الأمور الأخروية إلا بنصوص الكتاب والسُّنة، وبمُجرّد ما ذكرتم لا يحكم بتسرمد العذاب. فإن كان في ذلك نصّ قبلناه، وإلّا فلا.

فإن قيل: إذا نوى أحد اليوم أنّه يكفر غدًا فإنّه يكفر الآن بلا شك، ولما كان نية الكافر أنّه يكفر غدًا وبعد غد وهكذا إلى ما لا يتناهى، لا جرم كان عذابه غير مُتناه.

---

(1) على الهامش الأيمن لنسخة (هـ، ق112ب) ختم بيضاوي الشكل مفاده: كتبخانة حضرت پير هدائي 1034.

قلنا: لا شك في كفر من نوى غدًا في الحال. وليس الكلام فيه، إنّما الكلام في تسرمد العذاب الأخروي، وذلك غيب لا يُخبر عنه إلّا بنصّ قطعي، والكلام في ذلك النصّ هل يوجد أم لا؟

فإن قيل: إنّ الشرك والكفر ظلم عظيم، فكان جزاؤه غير مُتناه.

قلنا: ذلك أيضًا يتوقف على النصّ.

وبالجُملة فتسرمد العذاب أمر عظيم، ولو كان واقعًا لنَصّ عليه الشارع لئلا يتطرّق إليه احتمال شك أو شبهة، فحيث لم ينص عليه علمنا أنّه ليس بواقع.

فإن قيل: الإجماع مُنعقد على أنّ عذاب الكفار أبدي.

قلنا: إن أردتم إجماع عوام الأمة فذلك ليس بدليل، أو إجماع أهل الحل والعقد من مجتهدي الأمة فهو حجة، لكن عنه الجواب من وجهين:

أحدهما: أنّه كما قال الإمام الرازي وغيره: الدليل على حجية الإجماع سمعي، والأدلة السمعية لا تُفيد إلّا الظنّ. وإذا كان أصل الإجماع ظنّيًا فلا يُفيد إلّا الظنّ، والأمور الظنية لا تكون حجة في الاعتقاديات.

والوجه الثاني: سلّمنا أنّ الإجماع مُفيد لليقين، لكن وقوعه غير مُمكن، لأنّ الإجماع المُمكن الوقوع الذي يكون خرقه كفرًا إنّما هو إجماع الصدر الأول[1] من الصحابة. لأنّهم كانوا محصورين معدودين معروفين، وكان محلّهم مكة والمدينة والشام. وأمّا غير الصدر الأول من الصحابة ومن التابعين فلم يكونوا كذلك، بل كانوا مُتفرّقين في أقطار الأرض، فيتعذّر وقوع إجماعهم. وأيضًا فإجماع الصحابة
[192] لا بدّ أن يكون معناه متواترًا حتى يكون خرقه موجبًا للكفر، / بخلاف ما إذا لم يتواتر لفظه، أو تواتر لفظه[2] دون معناه فلا يكون خرقه كفرًا. ولم يقع قط في تسرمد العذاب إجماع متواتر المعنى. نعم عند عوام الأمة تسرمد العذاب مُتفق

---

(1) على الهامش الأيسر لنسخة (هـ، ق113أ) ختم بيضاوي الشكل مفاده: كتبخانهٔ حضرت پير هدائي 1034.
(2) "أو تواتر لفظه" ليست في (م).

عليه، وهذا ليس بدليل. والمُراد بعوام الأمة غير المجتهدين من العلماء، دون السوقة والدهاقين وأرباب الحرف والأجناد فإنّهم في مثل هذه المعاقد[1] والمقاعد خارجون من دائرة النفي والإثبات. هذا معنى كلامه.

(قلت [البَرْزَنْجي]: قد مرّ قريبًا عن الإمام الرازي أنّه لا دليل عقلًا على وجوب وقوع العذاب، بمعنى أنّ العقل لو خُلّي ونفسه لا يوجبه، لا بمعنى أنّه يأباه إذا أخبره الصادق، إنّما الدليل[2] عليه من النقل المُتواتر. وأما تسرمده ودوامه فلا دليل عليه قاطع، لا من العقل ولا من النقل الصريح المُتواتر، بحيث لا يقبل التأويل، ولا من إجماع المسلمين: الإجماع القولي الكلّي القطعي الضروري الذي يقوم به الحجة في الاعتقادات كما أفاده الأصل هُنا. كيف وأصل كون الإجماع حجة مُنازع فيه، والتحقيق أنّه لا بدّ في حجية الإجماع في الاعتقاديات من كون المُجمع عليه من ضروريات الدّين وإلّا فلا كفر بإنكاره. فمن أنكر استحقاق بنت الابن السدس لا يكفر وإن كان مُجمعًا عليه لعدم كونه من ضروريات الدين. وقد حقّقنا هذه المسألة في مُقدّمه: التأييد والعون وبالله التوفيق.

[ابن تيمية وفناء النار]

قال:)[3] [الكازروني] والدليل على عدم وقوع الإجماع على تسرمد العذاب أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي من كبار حفّاظ الحديث وأئمة الفقه ومن أهل السُّنة، قد ذهب إلى أنّ الكفار بعد الأحقاب والقرون العديدة يخرجون من جهنم. وروى حديثًا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((والذي نفسي بيده ليأتين على جهنم زمان تصفق الريح أبوابها، وينبت في قعرها الجرجير)). وهذا حديث مشهور، إلّا أنّ العلماء ضعّفوه، ولكن ابن تيمية قد قوّاه وصحّح

---

(1) "المعاقد" ليست في (س).

(2) في (م) إذا أخبره أيضًا، إنّما الدليل. والمقطع المُستدرك ما بين قوسين من بقية النسخ.

(3) ما بين قوسين، أي: من: "قلت: قد مرّ قريبًا عن الإمام..."، إلى هذا الموضع ناقص في (ت) وقد أثبتناه في بقية النسخ.

إسناده. وروى حديثًا آخر عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: ((أهل جهنم يخرجون منها ولو مكثوا فيها عدد رمل عالج))، وعالج اسم موضع كثير الرمل.

وبالغ ابن تيمية في ذلك مُبالغة كلية، وأورد أحاديث غير هذين، ومنع إجماع الأمة على ذلك، بل رواه عن جمع من فقهاء الصحابة. وعلى هذا منعنا[1] تواتر الإجماع، بل وقوعه على خلود العذاب مع دوام جهنم[2] أهون من منعه أصل الإجماع على خلود جهنم مع أنّ الآيات في خلود الكفار في جهنم واردة، والإجماع عليه واقع. وقد أوّل ابن تيمية الآيات، كما أوّلوا قوله تعالى في قاتل المؤمن عمدًا[3]: [﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا] فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 93]، فإنهم أوّلوه بطول المدة. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: ولا بأس بنقل مذهب ابن تيمية هُنا، وذكر أدلّته إتمامًا للفائدة. فأمّا كلامه هو فَلَمْ أقف عليه[4]، ولكن نقل عنه تلميذه الحافظ الجليل ابن القيم ذلك في كتابه شفاء العليل على سبيل الاختصار. وأطال في الاستدلال له في كتاب حادي الأرواح إلى دار الفلاح[5].

[92ب] قال [ابن القيم] رحمه الله بعد أن ذكر مُقدمة طويلة: /

"فصل، وأمّا أبدية النار ودوامها فقال شيخ الإسلام -يعني: شيخه ابن تيمية- فيها قولان معروفان عن السلف والخلف، والنزاع في ذلك معروف عن التابعين. قال ابن القيم: قلت هَهُنا أقوال سبعة:

الأوّل: أنّ مَن دخلها لا يخرج منها أبدًا، بل كل مَن دخلها مخلد فيها أبد الآباد، وهذا قول الخوارج والمُعتزلة[6].

---

(1) في (س) معنى.
(2) ليست في (س).
(3) ليست في (س).
(4) انظر: أحمد ابن تيمية، الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهري، الرياض، دار بلنسية، 1995م. وكما هو واضح من السياق فإنّ البَرْزَنْجي لم يطلع على الرسالة، وإنّما استند إلى ما نقله ابن القيم.
(5) الأصح: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، انظر تحقيق زائد بن أحمد النشيري وهو اقتباس طويل يلخص مقدار أربعين صفحة من المطبوع.
(6) حاشية في (س، ق119ب): الخوارج والمعتزلة.

الثاني: أنّ أهلها يُعذّبون فيها مدّة ثم تنقلب عليهم، وتبقى طبيعته نارية لهم يتلذّذون بها لموافقتها لطبيعتهم، وهذا قول ابن عربي الطائي، قال في فصوصه: «الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيُثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز»[1]، إلخ ما مرّ عنه...

الثالث: قول مَن قال: إنّ أهلها يُعذّبون إلى وقت محدود، ثمّ يُخرجون منها ويخلفهم فيها قوم آخرون. وهذا القول قالته اليهود للنبي صلى الله عليه وسلّم، فأكذبهم فيه، وقد أكذبهم الله في القرآن فقال: ﴿وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا﴾ [البقرة: 80]، الآية.

الرابع: قول مَن يقول: يخرجون منها وتبقى نارًا على حالها ليس فيها أحد يُعذّب، حكاه شيخ الإسلام، والقرآن والحديث يردّان هذا القول[2] كما تقدّم.

الخامس: قول مَن يقول: بل تفنى بنفسها هي والجنّة، لأنّهما حادثتان، وما ثبت حدوثه استحال بقاؤه وأبديّته، وهذا قول جهم بن صفوان وشيعته.

السادس: قول مَن يقول: تفنى حياتهم وحركاتهم ويصيرون جمادًا لا يتحرّكون ولا يحسّون بألم، وهذا قول أبي الهذيل العلاف إمام المُعتزلة، طردًا لامتناع حوادث لا نهاية لها، والجنّة والنار سواء في هذا الحكم.

السابع: قول مَن يقول: يفنيها ربّها وخالقها تبارك وتعالى، فإنّه جعل لها أمدًا تنتهي إليه، ثم تفنى ويزول عذابها. قال شيخ الإسلام: وقد نُقل هذا القول عن عثمان وابن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد وغيرهم رضي الله عنهم[3]. وقد روى عبد بن حميد وهو من أجلّ علماء الحديث في تفسيره المشهور: "ثنا سليمان بن / حرب ثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن الحسن قال: قال عمر [93أ] رضي الله عنه: "لو لبث أهل النار في النار قدر رمل عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه". وقال: "ثنا حجاج [ابن منهال] عن حمّاد بن سلمة

---

(1) انظر: فصوص الحكم، ص93.

(2) في (س) القرآن.

(3) انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق زائد ابن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد، مطبوعات المجمع، 1428، ص733.

عن حميد عن الحسن أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "لو لبث أهل النار" الحديث بمثله، ذكر ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ [النبأ: 23]. قد رواه عبد بن حميد، وهو من الأئمّة الحفّاظ علماء السنّة، عن هذين الجليلين سليمان بن حرب والحجّاج بن منهال، كلاهما عن حمّاد بن سلمة، وحسبك حمّاد يرويه عن ثابت وحميد كلاهما عن الحسن، وحسبك بهذا الإسناد جلالة. والحسن وإن لم يسمع من عمر فلما رواه، ولو لم يصح عنده ذلك عن عمر لما جزم به[1] وقال: قال عمر بن الخطاب. وقدّرنا أنّه لم يحفظه عن عمر، فتداول هؤلاء الأئمّة إيّاه غير[2] مُقابلين له بالإنكار والردّ مع أنّهم ينكرون على مَن خالف السنّة بدون هذا؛ دليل على أنّه صحيح عندهم[3]، فلو كان هذا القول عند هؤلاء الأئمّة من البدع المُخالفة لكتاب الله وسنّة رسوله وإجماع الأمّة لكانوا أوّل مُنكر له. ولا ريب أنّ مَن قال هذا القول عن عمر ونقله عنه إنّما أرادوا بذلك جنس أهل النار الذين هُم أهلها، وأمّا قوم أُصيبوا بذنوبهم فقد علم هؤلاء وغيرهم أنّهم يخرجون منها، وأنّهم لا يلبثون قدر رمل عالج ولا قريبًا منه.

ولفظ "أهل النار" لا يختص بالموحّدين، بل هو مُختص بمن عداهم، كما قال صلى الله عليه وسلّم: ((أمّا أهل النار الذين هُم أهلها، وأنّهم لا يموتون فيها ولا يحيون))، ولا يناقض هذا قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ [البقرة: 162]، وقوله: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: 48]، بل ما أخبر الله به هو الحق والصدق الذي لا[4] يقع خلافه، لكن إذا انقضى أجلها وفنيت كما تفنى الدنيا، لم تبقَ نارًا ولم يبقَ فيها عذاب.

قال أرباب هذا القول وفي تفسير علي بن أبي طلحة الوالبي[5] عن ابن

---

(1) في (ت) هُناك إشارات إلى الهامش وتصحيح لبعض العبارات، يُمكن ترتيبها على النحو الآتي: "وإن لم يسمع من عمر، فإنّه رواه عنه بصيغة الجزم، فلمّا رواه عنه بصيغة الجزم دلّ على أنّه صح عنده". وفي هامش (ت) "بلغ".

(2) في (س) غير أباة.

(3) "دليل على أنه صحيح عندهم" ليست في (هـ).

(4) في (هـ) لم.

(5) في (هـ) الوائبي، وفي (ت) الواثبي، وما أثبتناه من حادي الأرواح، ص735.

عباس في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 128] قال: لا ينبغي لأحد أن يحكم على الله في خلقه ولا ينزلهم جنّة ولا نارًا. قالوا: وهذا الوعيد في هذه الآية [ليس] مُختصًا بأهل القبلة، فإنّه سبحانه قال: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم / مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ۞ وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّى بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: 128، 129]. وأولياء الجن من الإنس يدخل فيه الكفّار قطعًا فإنّهم أحقّ بموالاتهم من عصاة المسلمين، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 27]. وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۞ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ﴾ [النحل: 99-100]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ۞ وَإِخْوَٰنُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِى ٱلْغَىِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾ [الأعراف: 201-202]. وقال: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: 50]. وقال: ﴿فَقَٰتِلُوٓا۟ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [النساء: 76]. وقال: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [المجادلة: 19]. ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: 121]. فالاستثناء وقع في الآية التي أخبرت عن دخول أولياء الشيطان النار، فمن هُنا قال ابن عبّاس: "إنّه لا ينبغي لأحدٍ أن يحكم على الله في خلقه". [43ب]

قالوا: وقول مَن قال: "إلّا" بمعنى "سوى" أي سوى ما شاء الله أن يزيدهم من أنواع العذاب وزمنه، لا يخفى[1] مُنافرته للمُستثنى والمُستثنى منه، وإنّ الذي يفهمه المُخاطب مُخالفة ما بعد "إلا" لما قبلها، وقول من قال: إنّه لإخراج ما قبل دخولهم إليها من الزمان، لزمان البرزخ

(1) حاشية في (س، ق121أ) مفادها: "بلغ".

والموقف، ومدّة الدنيا أيضًا، لا يُساعد عليه وجه الكلام. فإنّه استثناء من جُملة خبريّة مضمونها أنّهم إذا دخلوا النار لبثوا فيها مدّة دوام السماوات والأرض "إلّا ما شاء الله"، وليس[1] المُراد الاستثناء قبل الدخول، هذا ما لا يفهمه المُخاطب، ألا ترى أنّه سبحانه يُخاطبهم بهذا في النار حتّى يقولون [كذا]: ﴿رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا﴾ [الأنعام: 128]، فيقول لهم حينئذ: ﴿ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: 128]. وفي قولهم: ﴿رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا﴾ [الأنعام: 128]، نوع اعتراف واستسلام / وتحسّر، أي: [194] استمتع الجن بنا واستمتعنا بهم، وشركنا في الشرك ودواعيه وأسبابه، وآثرنا الاستمتاع على طاعتك وطاعة رسلك. وانقضت آجالنا وذهبت أعمارنا في ذلك، ولم نكتسب في رضاك، وإنّما كانت غاية أمرنا في مدة آجالنا استمتاع بعضنا ببعض. فتأمّل ما في هذا من الاعتراف بحقيقة ما هُم عليه وكيف بدت لهم تلك الحقيقة ذلك اليوم. وعلموا أنّ الذي كانوا فيه في مدة آجالهم هو حظهم من استمتاع بعضهم ببعض، ولم يستمتعوا بعبادة ربهم ومعرفته وتوحيده ومحبّته وإثبات مرضاته. وهذا من نمط قولهم: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: 10]، وقوله: ﴿فَٱعْتَرَفُوا۟ بِذَنۢبِهِمْ﴾ [الملك: 11]، وقوله: ﴿فَعَلِمُوٓا۟ أَنَّ ٱلْحَقَّ لِلَّهِ﴾ [القصص: 75]، ونظائره. والمقصود أنّ قوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: 128]، عائد إلى هؤلاء المذكورين مختصًا بهم، أو شاملًا لعصاة الموحدين. وأمّا اختصاصه بعصاة المسلمين دون هؤلاء فلا وجه له. ولمّا رأت طائفة ضعف هذا القول قالوا: الاستثناء يرجع إلى مدّة البرزخ والموقف[2]، وقد تبيّن ضعف هذا القول.

ورأت طائفة أُخرى أنّ الاستثناء يرجع إلى نوع آخر من العذاب غير النار، قالوا: والمعنى أنكم في النار أبدًا[3] إلّا ما شاء الله أن يُعذّبكم بغيرها،

(1) حاشية في (س، ق121ب) مفادها: "بلغ".
(2) في (س) والله الموفق.
(3) في (م) أبدًا أبدًا.

وهو الزمهرير[1]. قالوا: وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۝ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ۝ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ [النبأ: 21-23]، قالوا: والأبد لا يُقدّر بالأحقاب، وقد قال ابن مسعود في هذه الآية: "ليأتينّ على جهنّم زمانٌ ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا"، وعن أبي هريرة مثله حكاه البغوي عنهما، ثم قال: "ومعناه عند أهل السنّة أنّه ثبت أنّه لا يبقى فيها أحد من أهل الإيمان". قالوا: قد ثبت ذلك عن أبي هريرة وابن مسعود وعبد الله بن عمر. وقد سأل حرب إسحاق بن راهويه عن هذه الآية فقال: سألت إسحاق، قلت: قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]، قال: "أتت هذه الآية على كل وعيد في القرآن". حدّثنا عبيد الله بن معاذ حدّثنا معتمر بن سليمان قال: قال أبيّ: حدّثنا أبو نضرة أنّه سمع عن جابر أو أبي سعيد أو بعض أصحاب النبي صلى / الله عليه وسلّم قال: هذه الآية تأتي على القرآن كلّه: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، قال المعتمر: قال أبيّ: [أتت هذه الآية] "على كل وعيد في القرآن". [٥٥ب]

حدّثنا عبيد الله بن معاذ حدّثنا أبيّ حدّثنا شعبة عن أبي ملح سمع عمر[2] ابن ميمون يُحدّث عن عبد الله بن عمر قال: "ليأتينّ على جهنّم يومٌ تُصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا".

حدّثنا عبيد الله حدّثنا أبيّ حدّثنا شعبة عن أيّوب عن يحيى بن أبي زرعة عن أبي هريرة قال: "ما أنا الذي أقول: إنّه سيأتي على جهنّم يومٌ[3] لا يبقى فيها أحد، وقرأ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: 106] الآية، قال عبيد الله كان أصحابنا يقولون: "يعني به الموحّدين".

حدّثنا أبو معن حدّثنا وهب[4] بن جرير قال: حدّثنا شعبة عن سليمان

(1) في (ت)، (هـ)، (س) ورد: الرمي رتبة. وما أوردناه من (م)، وحادي الأرواح، ص738.
(2) في (س) عمرو. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".
(3) في (س) تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد، وقرأ.
(4) في (ت) أبو وهب.

التيمي عن أبي نصرة عن جابر بن عبد الله أو بعض أصحابه في قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107] قال: "أتت هذه على القرآن كلّه". وقد حكى ابن جرير هذا القول في تفسيره عن جماعة من السلف، فقال: وقال آخرون: "عنى بذلك أهل النار وكلّ مَن دخلها"، وذكر مَن قال ذلك، ثمّ ذكر الآثار التي نذكرها.

وقال عبد الرزّاق: أخبرنا ابن التيمي عن أبيه عن أبي نصرة عن جابر وأبي سعيد أو عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلّم في قوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، قال: "هذه الآية تأتي على القرآن كلّه"، يقول: حيث كان في القرآن "خالدين فيها" تأتي عليه[1] "إلّا ما شاء الله". قال: وسمعت أبا مخلد يقول: جزاؤه فإن شاء الله عزّ وجل تجاوز عن عذابه.

قال ابن جرير: حدّثنا الحسن بن علي أنا عبد الرزّاق فذكره، قال: وحدّثنا عن المسيّب[2] عن مَن ذكره عن ابن عبّاس ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]، قال: لا يموتون، ولا منها يخرجون، إلّا ما شاء ربّك. قال: استثنى الله تعالى أمر النار أن تأكلهم. قال: وقال ابن مسعود: "ليأتينّ على جهنّم زمانٌ تخفق أبوابها ليس فيها أحد بعدما يلبثون فيها أحقابًا".

[195] حدّثنا عبد بن حميد حدّثنا جرير عن /بنان عن الشعبي قال: "جهنّم أسرع الدارين عمرانًا، وأسرعهما خرابًا". وحكى ابن جرير في ذلك قولًا آخر فقال: وقال آخرون: أخبرنا الله عزّ وجل بمشيئته لأهل الجنّة فعرفنا معناه، بيّنه بقوله تعالى: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: 108]، أنّها في الزيادة على مقدار مدّة السماوات والأرض، قالوا: ولم يخبرنا بمشيئته في أهل النار، وجائز أن تكون مشيئته في الزيادة وجائز أن تكون في النقصان.

حدّثنا يونس أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد في قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]، حتّى

---

(1) ليست في (س).
(2) في (م) ابن المسيب.

بلغ ﴿عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ﴾ [هود: 108]، فقال: أخبرنا بما يشاء لأهل الجنة فقال: "عطاء غير مجذوذ"، ولم يخبرنا بالذي يشاء لأهل النار.

"وقال ابن مردويه في تفسيره: حدّثنا سليمان بن أحمد حدّثنا جرير حدّثنا يزيد[1] بن مروان الخلال حدّثنا أبو حلبة حدّثنا سفيان يعني الثوري عن عمرو بن دينار عن جابر قال: قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٞ وَشَهِيقٌ * خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ﴾ [هود: 106-107]، قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: ((إن شاء الله يُخرج أناسًا من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنّة فضلًا)). وهذا الحديث يدلّ على أنّ الاستثناء إنّما هو للخروج من النار بعد دخولها، خلافًا لمن زعم أنّه قبل الدخول، ولكن إنّما يدلّ على إخراج بعضهم من النار، وهذا حقّ بلا ريب. وهو لا ينفي انقطاعها وفناء عذابها، وأكلها لمن فيها، وأنّهم يُعذّبون فيها دائمًا ما دامت كذلك، وما هُم منها بمخرجين. فالحديث على أمرين؛ أحدهما: أنّ بعض الأشقياء إن شاء الله أن يخرجهم من النار، وهو فضل، وأنّ الاستثناء إنّما هو في ما بعد دخولها لا في ما قبله. وعلى هذا فيكون معنى الاستثناء إلّا ما شاء ربّك من الأشقياء فإنّهم لا يخلدون فيها. فيكون الأشقياء نوعين: نوعٌ يخرجون منها، ونوعٌ يخلدون فيها، فيكون من الذين شقوا أوّلًا ثم يصيرون من الذين سعدوا فتجتمع لهم الشقاوة والسعادة[2] في وقتين.

/ قالوا: وقد قال تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتۡ مِرۡصَادٗا * لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابٗا * لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابٗا * لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرۡدٗا وَلَا شَرَابًا * إِلَّا حَمِيمٗا وَغَسَّاقٗا * جَزَآءٗ وِفَاقًا * إِنَّهُمۡ كَانُواْ لَا يَرۡجُونَ حِسَابٗا * وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا كِذَّابٗا﴾ [النبأ: 21-28]، فهذا صريح في وعيد الكفّار المُكذّبين بآياته، ولا يُقدّر الأبدي بمدّة الأحقاب ولا غيرها، كما لا يُقدّر به القديم، ولهذا قال عبد الله بن عمر في ما رواه شعبة عن أبي ملح[3] سمع عمرو بن ميمون يُحدّث عنه: "ليأتينّ على جهنّم يومٌ تُصفّقُ فيها أبوابها، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا". [95ب]

(1) في (س) برير.
(2) ليست من (س).
(3) في (س) طلحة.

[دوام أهل النار]

*فصل: والذين قطعوا بدوام أهل النار لهم ستة طرق:

أحدها: انعقاد[1] الإجماع، فكثير من الناس يعتقد أنّ هذا مُجمع عليه بين الصحابة والتابعين، لا يختلفون فيه، وأنّ الاختلاف فيه حادث، وهو من أقوال أهل البدع.

الطريق الثاني: أنّ القرآن دلّ على ذلك دلالة قطعيّة، وأنّه سبحانه أخبر أنّه ﴿عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [الشورى: 45]، وأنّه ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ﴾ [الزخرف: 75]، وأنّه لن يزيدهم إلّا عذابًا، وأنّهم ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: 23]، ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: 167]، ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: 48]، وأنّ الله حرّم الجنّة على الكافرين، وأنّهم لا يدخلون الجنّة "حتّى يلج الجمل في سمّ الخياط"، وأنّه ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: 36]، و﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾ [الفرقان: 65]، أي: مُقيمًا لازمًا. قالوا: وهذا يُفيد القطع بدوامه واستمراره.

والطريق الثالث: أنّ السنّة المُستفيضة أخبرت بإخراج مَن في قلبه مِثقال ذرّةٍ من إيمان، دون الكافر. وأحاديث الشفاعة من أوّلها إلى آخرها صريحة بخروج عُصاة الموحّدين من النار، وهذا حكمٌ مُختصّ بهم، فلو خرج الكفّار منها لكانوا بمنزلتهم، فلم يختصّ الخروج بأهل الإيمان.

الطريق الرابع: أنّ الرسول صلى الله عليه وسلّم وقفنا على ذلك، وعلّمنا من دينه بالضرورة من غير حاجة بنا إلى نقل مُعيّن، كما علّمنا من دينه دوام الجنّة وعدم فنائها.

الطريق الخامس: أنّ عقائد السلف وأهل السنّة مُصرّحة بأنّ الجنّة والنار مخلوقتان، وأنّهما لا يفنيان، بل هُما دائمتان. وإنّما يذكرون / فناءهما عن أهل البدع. [196]

الطريق السادس: أنّ العقل يقضي بخلود الكفّار في النار. وهذا مبني على

(1) في حادي الأرواح ورد: "اعتقاد الإجماع"، ص745.

قاعدة: وهو أنّ المعاد وثواب النفوس المُطيعة وعقوبة النفوس الفاجرة هل هو ممّا يُعلم بالعقل أو لا يُعلم إلّا بالسمع؟

فيه طريقان لنظّار المسلمين، وكثير منهم يذهب إلى أنّ ذلك يُعلم بالعقل مع السمع كما دلّ عليه القرآن في غير موضع، كإنكاره سبحانه على مَن زعم أنّه يُسوّي بين الأبرار والفجّار في المحيا والممات[1]، وعلى مَن زعم أنّه خلق خلقه عبثًا وأنّهم لا يُرجعون[2]، وأنّه يتركهم سُدى أي لا يُثيبهم ولا يُعاقبهم[3]، وأنّ ذلك يقدح في حكمته وكماله، وأنّه نسب له ما لا يليق به. وبما قرّروه بأنّ النفوس البشريّة باقية، واعتقاداتها وإراداتها صفة لازمة لها لا تُفارقها، وإن ندمت عليها لما رأت العذاب، فلم تندم عليها لقُبحها وكراهية ربّها لها، بل لو فارقها العذاب لرجعت كما كانت أولًا، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُوا۟ يَـٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۞ بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا۟ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ﴾ [الأنعام: 27، 28]، فهؤلاء قد ذاقوا العذاب وباشروه، ولم يزل سببه ومُقتضاه من نفوسهم، بل خُبثها وكُفرها قائمٌ لا يُفارقها، بحيث لو رُدّوا لعادوا كفّارًا كما كانوا، وهذا يدلّ على أنّ دوام تعذيبهم يقضي به العقل كما جاء به السمع.

[فناء النار]

*قال أصحاب الفناء [أي: فناء النار]: وبالكلام على هذه الطرق يتبيّن الصواب في هذه المسألة:

أمّا الطريق الأوّل: وهو دعوى الإجماع، فإنّما يدّعي الإجماع في هذه المسألة مَن لم يعرف النزاع. وقد عُرف النزاع فيها قديمًا وحديثًا، بل لو كلّف مدّعي الإجماع أن ينقل عشرة من الصحابة فما دونهم إلى الواحد أنّه

---

(1) ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: 21].

(2) ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَـٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115].

(3) ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: 36].

قال: إنّ النار لا تفنى أبدًا، لم يجد إلى ذلك سبيلًا. ونحن قد نقلنا عنهم التصريح بخلاف ذلك، فما وجدنا عن واحد منهم خلاف ذلك، بل التابعون حُكي عنهم هذا وهذا.

قالوا: والإجماع المُنعقد نوعان متّفق عليهما، ونوعٌ ثالثٌ مختلفٌ فيه، ولم يوجد واحد منها في هذه المسألة:

النوع الأوّل: ما يكون معلومًا من الدِّين ضرورةً كوجوب أركان الإسلام وتحريم المحرّمات الظاهرة.

النوع /الثاني[1]: ما يُنقل عن أهل الاجتهاد التصريح بحكمه. [٥٥ب]

الثالث: أن يقول بعضهم القول ويُنْشَرُ ولا ينكره أحد.

فأين معكم واحد من هذه الأنواع؟ ولو أنّ قائلًا ادّعى الإجماع من هذا الطرف، واحتجّ بأنّ الصحابة صحّ عنهم ذلك، ولم يُنكر أحد منهم عليه لكان أسعد بالإجماع منكم.

قالوا: وأمّا الطريق الثاني؛ وهو دلالة القرآن على بقاء النار وعدم فنائها، فأين في القرآن دليل واحد يدلّ على ذلك؟ نعم الذي يدلّ عليه القرآن أنّ الكفّار خالدون في النار أبدًا على أبد، وأنّهم غير خارجين منها، وأنّهم لا يفتر عنهم عذابها، وأنّهم لا يموتون فيها، وأنّ عذابهم فيها مُقيم، وأنّه غرامٌ لازمٌ لهم. وهذا كلّه ممّا لا نزاع فيه بين الصحابة والتابعين وأئمّة المسلمين. وليس هذا مورد النزاع، وإنّما مورد النزاع أمرٌ آخر، وهو هل النار أبديّة أو ممّا كُتب عليه الفناء؟ وأمّا كون الكفّار لا يخرجون منها، ولا يفتر عنهم عذابها، ولا يُقضى عليهم فيموتوا، ولا يدخلون الجنّة حتّى يلج الجمل في سمّ الخياط، فلم يختلف في ذلك الصحابة ولا التابعون ولا أهل السنّة. وإنّما خالف في ذلك مَن قد حكينا أقوالهم من اليهود والاتحاديّة وبعض أهل البِدع. وهذه النصوص وأمثالها إنّما تقتضي خلودهم في دار العذاب ما دامت باقية، ولا يخرجون منها مع بقائها البتّة، كما يخرج أهل التوحيد منها مع بقائها. والفرق بين مَن يخرج من الحبس وهو حبس على حاله، وبين مَن يبطل حبسه بخراب الحبس وانتقاضه، واضحٌ.

---

(1) في (ت) النوع. تكررت الكلمة في آخر الورقة السابقة وأول هذه الورقة.

قالوا: وأمّا الطريق الثالث: هو مجيء السنّة المُستفيضة بخروج أهل الكبائر من النار دون أهل الشرك، وهي حقّ لا شك فيه، وهي إنّما تدلّ على ما قلناه من خروج الموحّدين، وهي دار عذاب لم تفنَ، ويبقى المُشركون فيها ما دامت باقية، والنصوص دالة على هذا وعلى هذا.

قالوا: وأمّا الطريق الرابع: وهو أنّ الرسول صلى الله عليه وسلّم وقفنا على ذلك ضرورة، فلا ريب أنّه من المعلوم من دينه بالضرورة أنّ الكفار باقون فيها ما دامت باقية. هذا معلوم / من دينه[1]، وأمّا كونها أبديّة لا انتهاء لها ولا تفنَى كالجنّة فأين في القرآن والسنّة دليل واحد على ذلك؟ [آ٩٧]

قالوا: وأمّا الطريق الخامس: فهو أنّ في عقائد أهل السنّة والجماعة أنّ الجنّة والنار مخلوقتان لا تفنيان أبدًا، فلا ريب أنّ القول بفنائهما قول أهل البدعة من الجهمية والمُعتزلة. وهذا القول لم يقله أحدٌ من الصحابة ولا من التابعين ولا أحد من أئمّة المسلمين. وأمّا فناء النار وحدها فقد أخبرناكم مَن قال به من الصحابة، وتفريقهم بين الجنّة والنار، فكيف يكون القول به من أقوال أهل البدع، (مع أنّه لا يُعرف عن أحد من أهل)[2] البدع التفريق بين الدارين؟ فقولكم: إنّه من أقوال أهل البدع مع أنّه لا يعرف لأحدٍ منهم، [هذا] كلام مَن لا خبرة له بمقالات بني آدم وآرائهم واختلافهم.

قالوا: والقول الذي يُعدّ من أقوال أهل البدع ما خالف كتاب الله وسنّة رسوله وإجماع الأمّة إمّا الصحابة أو مَن بعدهم. وأمّا قول من يوافق الكتاب والسنّة وأقوال الصحابة فلا يُعدّ من أقوال أهل البدع، وإن دانوا به واعتقدوه. والحقّ يجب قبوله ممّن قاله، والباطل يجب ردّه على مَن قاله.

وكان معاذ بن جبل يقول: "الله حكم قسط، هلك المرتابون، إنّ من ورائكم فتنًا يكثر فيها المال، ويُفتح فيها القرآن (حتّى يقرأه المؤمن والمُنافق والمرأة والصبي والأسود والأحمر، فيوشك أحدهم أن يقول: قد قرأت القرآن)[3]، فما أظن أن يتبعوني حتّى أبْتَدِعَ لهم غيره، فإيّاكم وما

(1) في (س) "أنّ الكفار باقون فيها. هذا معلوم من دينه بالضرورة". وهذه العبارة ليست في (هـ)، ولا في (م).

(2) ليست في (س).

(3) الجملة ما بين القوسين ليست في (س).

ابْتُدِعَ، فإن "كلّ بدعة ضلالة"، وإيّاكم وزيغة الحكيم فإنّ الشيطان قد يتكلّم على لسان الحكيم بكلمة الضلالة، وإنّ المُنافق قد يقول كلمة حقّ، فَتَلَقَّوْا الحقّ عمّن جاء به، فإنّ على الحقّ نورًا. قالوا: وكيف زيغة الحكيم؟ قال: هي الكلمة ترفعكم[1] وتنكرونها، وتقولون: ما هذه؟ فاحذروا زيغته ولا يصدّنكم عنه، فإنّه يوشك أن يفيء وأن يراجع الحق، وأنّ العلم والإيمان مكانهما إلى يوم القيامة".

والذي أخبرته عن[2] أهل السنّة في عقائدهم، والذي دلّ عليه الكتاب والسنّة وأجمع عليه السلف أنّ الجنّة والنار مخلوقتان، /وأنّ أهل النار لا [97ب] يخرجون منها ولا يُخفّف عنهم من عذابها ولا يُفتّر عنهم، وأنّهم خالدون فيها. ومَن ذكر منهم أنّ النار لا تفنَى أبدًا فإنّما قاله لظنّه أنّ بعض أهل البدع قال بفنائها ولم تبلغه تلك الآثار التي تقدّم ذكرها. وإنّما حكم العقل بتخليد أهل النار فيها، فأخبر عن العقل بما ليس عنده، فإنّ المسألة من المسائل التي لا تُعلم إلّا بالخبر الصادق.

وأمّا أصل الثواب والعقاب فهل يُعلَم بالعقل مع السمع أو لا يُعلم إلّا بالسمع وحده؟ ففيه قولان لنظار المسلمين من أتباع الأئمّة الأربعة وغيرهم. والصحيح أنّ العقل دالّ على المعاد والثواب والعقاب إجمالًا، وأمّا تفصيله فلا يُعلم إلا بالسماع. ودوام الثواب والعقاب ممّا لا يدل عليه العقل بمجرّده، وإنّما علم بالسمع، وقد دلّ السمع دلالة قطعيّة على دوام ثواب المُطيعين، وأمّا عقاب العُصاة فقد دلّ السمع أيضًا دلالة قطعيّة على انقطاعه في حقّ الموحّدين. وأمّا دوامه وانقطاعه في حق الكفّار فهذا مُعترك النزاع، فمن كان السمع من جانبه فهو أسعد بالصواب، وبالله التوفيق.

[دوام الجنة والنار]

"فصل[3]: ونحن نذكر الفرق بين دوام الجنّة ودوام النار شرعًا وعقلًا،

(1) في هامش (ت) "تعرفكم"، ولعلها قراءة ثانية.
(2) في (هـ) بدلًا من "أخبرته عن"، ورد "أخبر به".
(3) في هامش (ت) "بلغ مقابلة".

وذلك يظهر من وجوه:

أحدها: أنّ الله سبحانه أخبر ببقاء نعيم أهل الجنّة ودوامه، وأنّه لا نفاد له ولا انقطاع، وأنّه غير مجذوذ. وأمّا النار فلم يخبر عنها بأكثر من خلود أهلها وعدم خروجهم منها، وأنّهم لا يموتون فيها ولا يحيون، وأنّها موصدة عليهم، وأنّهم كلّما أرادوا أن يخرجوا منها أُعيدوا فيها، وأنّ عذابهم لازم لهم، وأنّه مُقيمٌ عليهم، لا يُفتّر عنهم. والفرق بين الخبرين ظاهر.

الوجه الثاني: أنّ النار قد أخبر سبحانه في ثلاث آيات عنها بما يدلّ على عدم أبديّتها، الأولى: قوله سبحانه: ﴿ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: 128]، الثانية: قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]، الثالثة: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ [النبأ: 23]. ولولا الدلالة القطعيّة الدالّة على أبديّة الجنّة ودوامها لكان / [198] حُكم الاستثناء في الموضعين واحدًا، كيف وفي الآيتين من السياق ما يُفرّق بين الاستثناءين، فإنّه قال في أهل النار: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، فأعلمنا أنّه سبحانه يُريد أن يفعل فعلًا لم يُخبرنا به، وقال في أهل الجنّة: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: 108]، فعلمنا أنّ هذا العطاء والنعيم غير مقطوع منهم أبدًا. فالعذاب مؤقّت مُعلّق، والنعيم ليس بمؤقّت ولا مُعلّق.

الوجه الثالث: أنّه قد ثبت أنّ الجنّة يدخلها مَن لم يعمل خيرًا قطّ من المعذّبين الذين يخرجهم الله من النار، وأمّا النار فلم يدخلها مَن لم يعمل سوءًا قطّ، ولا يُعذّب بها إلّا مَن عصاه.

الوجه الرابع: أنّه قد ثبت أنّ الله سبحانه يُنشئ للجنّة خلقًا آخر يوم القيامة يسكنهم إيّاها، ولا يفعل ذلك بالنار. وأمّا الحديث الذي ورد في صحيح البخاري في قوله: "فأمّا النار فيُنشئ الله لها خلقًا آخرين" فغلط[1] وقع من بعض الرواة، انقلب عليه الحديث، وإنّما[2] ساقه البخاري في الباب

(1) في (س) فقط. والأصح ما أثبتناه.
(2) في (س) ولذا.

نفسه: ((وأمّا الجنّة فيُنشئ الله لها خلقًا آخرين))، وذكره البخاري رحمه الله مبيّنًا أنّ الحديث انقلب لفظه على مَن رواه بخلاف هذا. فذكر هذا وهذا، فالمقصود أنّه لا تُقاس النار بالجنّة في التأبيد مع هذه الفروق.

يوضّحه الوجه الخامس: أنّ الجنّة من موجب رحمته ورضاه، والنار من موجب غضبه وسخطه. ورحمته سبحانه تغلب غضبه وتسبقه، كما في الصحيح من حديث أبي هريرة أنّه صلى الله عليه وسلّم قال: ((لـمّا قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده موضوع على العرش: إنّ رحمتي تغلب غضبي)). وإذا كان رضاه قد سبق غضبه، وهو يغلبه، كان التسوية بين ما هو من موجب رضاه وما هو من موجب غضبه ممتنعًا.

يوضّحه الوجه السادس: أنّ ما كان بالرحمة وللرحمة فهو مقصود لذاته قصد الغايات، وما كان من موجب الغضب والسخط فهو مقصود لغيره قصد الوسائل، فهو مسبوق مغلوب مُراد لغيره. وما كان بالرحمة فغالب سابق مُراد لنفسه.

يوضّحه الوجه السابع: وهو أنّه سبحانه قال للجنّة: "أنت رحمتي أرحم بك مَن أشاء"، وقال للنار: "أنت عذابي أعذّب /بك مَن أشاء"، وعذابه مفعول متّصل[1] وهو ناشئ عن غضبه؛ ورحمته هَهُنا الجنّة، وهي رحمة مخلوقة ناشئة عن "الرحمة" التي هي صفة الرحمن. فهَهُنا أربعة أمور: رحمة هي وصفه سبحانه، وثواب متّصل هو ناشئ عن رحمته، وغضب لا يقوم به سبحانه، وعقاب مُنفصل ينشأ عنه، فإذا غلبت صفة الرحمة صفة الغضب فلأنْ يغلب ما كان بالرحمة ما كان بالغضب أوْلَى وأحْرَى. فلا يُقاوم النار التي انتشأت[2] عن الغضب الجنّة التي انتشأت[3] عن الرحمة. [٩٨ب]

يوضّحه الوجه الثامن: أنّ النار خُلقت تخويفًا للمؤمنين وتطهيرًا للمُخلّطين والمُجرمين، فهي طهارةٌ من الخبث الذي اكتسبته النفس في هذا العالم، وإن تطهّرت هَهُنا بالتوبة النصوح والحسنات الماحية والمصائب المُكفّرة لم تحتج إلى تطهير هُناك، وقيل لها مع جملة الطيّبين: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ

---

(1) في (ت) فمتصل.
(2) في (س) أنشئت.
(3) في (س) أنشئت.

طِيبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر: 73]. فإن لم تُطهّر في هذه الدار ووافت الدار الأُخرى بِدَرَنِها ونجاستها وخبثها، أدخلت النار طهارةً لها، ويكون مكثها في النار بحسب زوال ذلك الدرن والنجاسة التي لا يغسلها الماء. فإذا تطهّرت الطهور التام أخرجت من النار.

والله سبحانه خلق عباده حنفاء، وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها، فلو خُلّوا وفِطَرَهم لما نشأوا إلا على التوحيد، ولكن عرض لأكثر الفطر ما غيّرها، ولهذا كان نصيب النار أكثر من نصيب الجنّة. وكان هذا التغير مراتب لا يحصيها إلا الله تعالى، فأرسل رسله وأنزل كتبه يُذكّر عباده بفطرته التي فطرهم عليها، فعرف الموفقون الذين سبقت لهم من الله الحُسنى صحّة ما جاءت به الرسل (ونزلت به الكتب بالفطرة الأولى، فتوافق عندهم شرع الله ودينه الذي أرسل به الرسل)[1] وفطرتهم التي فطرهم عليها. فمنعتهم الشريعة المُنزلة والفطرة المُكمّلة أن تكتسب نفوسهم خبثًا ونجاسة ودرنًا يعلق بها ولا يفارقها، بل كُلّما ألمّ بهم شيء من ذلك ومسّهم طيف من الشيطان عادوا عليه بالشريعة والفطرة فأزالوا موجبه /[2] وأثره. وكمّل لهم الرب تعالى ذلك لقضاء يقضيها ممّا يحبّون أو يكرهون، تمحّص عنهم تلك الآثار التي تشوّشت[3]، فجاء مُقتضى الرحمة فصادف مكانًا قابلًا مُستعدًّا لها ليس فيه شيء يُدافعه فقال: هَهُنا أُمرت. وليس لله تعالى غرض في تعذيب عباده بغير موجب، كما قال الله تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ [النساء: 147]، فاستمرّ الأشقياء مع تغيير الفطرة ونقلها ممّا خُلقت عليه إلى ضدّه حتى استحكم الفساد والتغيير. ثمّ احتاجوا في إزالة ذلك لتطهير آخر، تطهيرًا ينقلهم إلى الصحّة، حيث لم تنقلهم آيات الله المتلوّة والمخلوقة، وأقداره المحبوبة والمكروهة في هذه الدار. [١٥٥]

(1) ما بين قوسين ليس في (س).
(2) في (ت) هُناك خلل في ترتيب الأوراق الثلاث التالية، والترتيب الصحيح هو ما أوردناه هُنا من بقية النسخ، وهو يتوافق مع كلمة الربط في أسفل الورقة من الصفحة ب، والتي تُشير إلى ما يتبع في أول الصفحة أ.
(3) في حادي الأرواح، ص757 وَرَدَ: "شوشت الفطرة".

وأتاح[1] لهم آيات أخر وأقضية وعقوبات فوق التي كانت في الدنيا، تستخرج ذلك الخبث والنجاسة التي لا تزول بغير النار. فإذا زال موجب العذاب وسببه زال العذاب وبقي مُقتضى الرحمة لا معارض له.

فإن قيل: هذا حق ولكن سبب[2] التعذيب لا يزول إلّا إذا كان السبب عارضًا كمعاصي الموحّدين، وأمّا إذا كان «الدّين»[3] كالكفر والشرك، فإنّ أثره لا يزول، كما لا يزول السبب. وقد أشار سبحانه إلى هذا المعنى بعينه في مواضع من كتابه منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: 28]، فهذا إخبار بأنّ نفوسهم وطبائعهم لا تقتضي غير الكفر والشرك وأنّها غير قابلة للإيمان[4] أصلًا، ومنها قوله: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 72]. وأخبر سبحانه أنّ ضلالهم وعماهم عن الهدى دائم لا يزول مع مُعاينة الحقائق التي أخبرت بها الرسل، وإذا كان العمى والضلال لا يُفارقهم، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: 23]، وهذا يُدلّل على أنّه ليس فيهم خير يقتضي الرحمة، ولو كان فيهم خير لما ضيّع عليهم أثره. ويدلّ على أنْ لا خير فيهم هُناك أيضًا قوله: «أخرجوا مِن النار مَن كان في قلبه أدنى مثقال ذرّة من خير»، فلو كان عند هؤلاء أدنى أدنى من مثقال ذرّة من خير لخرجوا منها مع الخارجين.

[144ب] قيل: لَعَمْرُ الله! إنّ هذا لمن[5] أقوى /ما يتمسّك به في المسألة، وإنّ الأمر لكما قُلتم، والعذاب يدوم بدوام موجبه وسببه، ولا ريب أنّهم في الآخرة في عمًى وضلال كما كانوا في الدنيا[6]، والعذاب مُستمر عليهم دائم ما داموا كذلك. ولكن هل هذا الكفر والتكذيب والخبث أمر ذاتي لهم، زواله مُستحيل، أم هو عارض طارئ على الفطرة قابل للزوال؟

---

(1) في (ت) وأباح.
(2) في (هـ) بسبب.
(3) في حادي الأرواح ورد «لازمًا».
(4) ليست من (س).
(5) في (س) من.
(6) زيادة في (س) «ومواطنهم خبيثة كما كانت في الدنيا».

هذا حرف المسألة وليس بأيديكم ما يدلّ على استحالة زواله، وأنّه أمر ذاتي. وقد أخبر سبحانه أنّه فطر عباده على الحنيفيّة، وأنّ الشياطين أحالتهم[1] عنها. فلم يفطرهم سبحانه على الكفر والتكذيب، كما فطر الحيوان البهيمة على طبيعتهم، وإنّما فطرهم على الإقرار بخالقهم ومحبّته وتوحيده. فإذا كان هذا هو الحقّ وقد أمكن زواله بالكفر والشرك الباطل، فإمكان زوال الكفر والشرك الباطل بضدّه من الحق أولى وأحرى. ولا ريب أنّهم لو رُدّوا على تلك الحال التي هُم عليها لعادوا لما نُهوا عنه، ولكن من أين لكم أنّ تلك الحال لا تزول ولا تتبدّل بنشأة أخرى يُنشئهم فيها تبارك وتعالى إذا أخذت النار بأخذها منهم وحصلت الحكمة المطلوبة من عذابهم؟ فإنّ العذاب لم يكن سدًى إنّما كان لحكمة مطلوبة، فإذا حصلت تلك الحكمة لم يبقَ في التعذيب أمر يُطلب ولا غرض يُقصد. والله سبحانه ليس يشتفي بعذاب عبده كما يشتفي المظلوم من ظالمه، وهو لا يُعذّب عبده لهذا الغرض، وإنّما يُعذّبه طهارة له ورحمة به. فعذابه مصلحة له وإن تألّم به غاية الألم، كما أنّ عذابه بالحدود في الدنيا مصلحة لأربابها. وقد سمّاه الله سبحانه الحدّ: عذابًا، وقد اقتضت حكمته سبحانه أن جعل لكل داء دواء يُناسبه. ودواء الداء العضال يكون من أشقّ الأدوية، والطبيب الشفيق يكوي المريض بالنار كيًّا بعد كي ليخرج منه المادّة الرديئة الطارئة على الطبيعة المُستقيمة. وإن رأى قطع العضو أصلح للعليل قطعه وأذاقه أشدّ الألم! فهذا قضاء الرب وقدره في إزالة مادّة غريبة /طرأت على [100أ] الطبيعة المُستقيمة بغير اختيار العبد، فكيف إذا طرأ على الفطرة السليمة مواد فاسدة باختيار العبد وإرادته؟ وإذا تأمّل اللبيب شرع الرب تعالى وقَدَرَهُ في الدنيا وثوابه وعقابه في الآخرة وجد ذلك في غاية التناسب والتوافق، وارتباط ذلك بعضه ببعض، فإنّ مصدر الجميع عن علم تام، وحكمة بالغة، ورحمة سابغة، وهو سبحانه الملك الحق المبين.

الوجه التاسع: أنّ عقوبته للعبد ليست لحاجة إلى عقوبته، لا لمنفعة تعود إليه ولا لدفع مضرّة عنه، بل تعالى عن ذلك، ولا هي خالية عن

---

(1) في الحديث الشريف: "اجتالتهم".

الحكمة، فإنّه يتنزّه عن ذلك. فإمّا أن يكون من تمام نعيم أوليائه، وإمّا أن يكون من مصلحة الأشقياء، وإمّا للجميع، وعلى الثلاثة فالعذاب مقصود لغيره، قصد الوسائل لا قصد الغايات، و"المُراد من الوسيلة الغاية".

الوجه العاشر: رضا الرب ورحمته صفتان ذاتيتان له فلا مُنتهى لرضاه، وأمّا غضبه[1] فليس من صفاته الذاتيّة التي يستحيل انفكاكه عنها، بحيث لم يزل ولا يزال غضبانًا، والناس لهم قولان:

أحدهما: أنّه من صفاته الفعليّة القائمة به كسائر أفعاله.

والثاني: أنّه صفة فعل مُنفصل عنه غير قائم به.

وعلى القولين فليس كالحياة والعلم والقدرة التي يستحيل مُفارقته لها. والعذاب إنّما نشأ من صفة غضبه، ومخلوقاته نوعان: مخلوق من الرحمة، ومخلوق من الغضب. فإنّه سبحانه له الكمال المُطلق من جميع الوجوه، ومنه أنّه يرضى ويغضب ويُثيب ويُعاقب، فإذا زال غضبه سبحانه وتبدّل برضاه زالت عقوبته وتبدّلت برحمته، وانقلبت العقوبة رحمة، بل لم تزل رحمة وإن تنوّعت صفتها وصورتها، كما كان عقوبة العصاة رحمة، فتقلّبوا في رحمته في الدنيا والآخرة، لكن تلك الرحمة توافق طباعهم، وهذه لا توافقها، كرحمة الطبيب.

فهم لـمّا أغضبوا الرب وجعلوا أقلّ خلقه ندًّا له وآلهةً معه، آثروا رضاهم على رضاه، فاشتدّ نقمته وغضبه عليهم، وذلك موجب كمال أسمائه وصفاته التي يستحيل عليه تقدير خلافها ويستحيل تخلّف آثارها، بل ذلك /تعطيل لأحكامها، كما أنّ نفيها عنه تعطيل لحقائقها، وكلا التعطيلين [108ب] محال عليه سبحانه. والمعطّلون نوعان؛ أحدهما: عطّل صفاته، والثاني: عطّل أحكامها وموجباتها، فكان هذا العذاب عقوبة لهم من هذا الوجه، ودواء لهم من جهة الرحمة السابقة على الغضب. فإذا زالت المادّة الفاسدة وحصلت الحكمة عملت الرحمة عملها وطلبت أثرها من غير مُعارض.

يوضّحه **الوجه الحادي عشر**: هو أنّ العفو أحب إليه من الانتقام، ولهذا

---

(1) حاشية في (س، ق128ب) مفادها: "قف على معني غضبه تعالى".

ظهرت آثار المحبّة في شرعه وقدره، ويظهر كل الظهور لعباده في ثوابه وعقابه. وإذا كان ذلك أحب إليه، وله خَلَقَ الخلق وأنزل الكتب، فهو الذي بيده الشفاء لعباده.

الوجه الثاني عشر: أنّ الله سبحانه أخبر عن النعيم والثواب أنّهما من مُقتضى رحمته ومغفرته، ولذلك يُضيف ذلك إلى نفسه. وأمّا العذاب والعقوبة فإنّما هو من مخلوقاته، ولذلك لا يتسمّى بالمُعاقب والمُعذّب، بل يُفرّق بينهما فيجعل هذا من أوصافه وهذا من مفعولاته، حتى في الآية الواحدة، كقوله تعالى: ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ۝ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾ [الحجر: 49، 50]، وقال: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 98]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأعراف: 167]، ومثلها في سورة الأنعام[1]. فما كان من مُقتضى أسمائه وصفاته فإنّه يدوم بدوامها، ولا سيّما إذا كان محبوبًا. وأمّا الشرّ الذي هو العذاب فلا يدخل في أسمائه وصفاته، وإن دخل في مفعولاته لحكمة إذا حصلت زال وفني، بخلاف الخير فإنّه سبحانه دائم المعروف لا ينقطع معروفه أبدًا. وهو قديم الإحسان، فلم يزل ولا يزال مُحسنًا على الدوام. وليس من موجب أسمائه وصفاته أنّه لا يزال مُعذّبًا ومُعاقبًا على الدوام، فتأمّل هذا الوجه تَأمُّلَ فقيه في باب أسماء الله وصفاته يفتح لك بابًا من أبواب معرفته ومحبّته.

يوضّحه **الوجه الثالث عشر**: وهو قول أعْلَمُ / خلقه وأعرفهم بأسمائه [181أ]
وصفاته ("والشر ليس إليك". ولم يقف على المعنى المقصود مَن قال: "الشر لا يتقرّب به إليك"، بل الشر لا يُضاف إليه سبحانه وتعالى بوجهٍ، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه. فإنّ ذاته لها الكمال المُطلق من جميع الوجوه، وصفاته كلّها)[2] صفات كمال يُحمد عليها ويُثنى عليه بها، وأفعاله كلّها خير ورحمة وعدل وحكمة لا شرّ فيها بوجه ما، وأسماؤه كلّها حُسنى، فكيف يُضاف الشر إليه؟ بل الشر من

---

(1) ﴿إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: 165].
(2) ما بين قوسين ليس في (س).

مفعولاته ومخلوقاته[1]، وهو مُنفصل (عنه، إذ فعله غير مفعوله، ففعله خير كلّه، وأمّا المخلوق المفعول ففيه الخير والشرّ. وإذا كان الشر مخلوقًا مُنفصلًا)[2] غير قائم بالرب سبحانه، فهو لا يُضاف إليه. وهو صلى الله عليه وسلّم لم يقل: "أنت لا تخلق الشر" حتى يُطلب تأويل قوله، وإنّما نفى إضافته إليه وصفًا وفعلًا واسمًا. فإذا عُرف هذا فالشر ليس إلّا الذنوب وموجباتها. وأمّا الخير فهو الإيمان، والطاعات مُتعلّقة به سبحانه، ولأجلها خلق خلقه وأرسل رسله وأنزل كتبه، وهو ثناء على الرب وتحيّته وإجلاله وتعظيمه. وهذه لها آثار تطلبها وتقتضيها وتدوم آثارها بدوام مُتعلّقها. وأمّا الشرور فليست مقصودة لذاتها ولا هي الغاية التي خلق لها الخلق، فهي مفعولات قُدّرت لأمرٍ محبوب، وجُعلت وسيلة إليه، فإذا حصل ما قدّرت له اضمحلّت وتلاشت، وعاد الأمر إلى الخير المحض.

الوجه الرابع عشر: أنّه سبحانه أخبر أنّ رحمته وسعت كلّ شيء، فليس شيء من الأشياء إلّا وفيه رحمة. ولا يُنافي هذا أن يرحم بما يشق عليه ويؤلمه ويشتد كراهته، فإنّ ذلك من رحمته أيضًا كما تقدّم"[3]. انتهى كلام ابن القيّم رحمه الله.

أقول[4] [البَرْزَنْجي]: قد تبيّن لك أنّه لا إجماع أصلًا لا من الصحابة ولا ممّن بعدهم، إذ كلّ مَن قال بفناء النار والجنّة معًا فقد قال بفناء النار وحدها، وكل مَن قال بفنائها فقد قال بانقطاع العذاب. وكذلك مَن قال بموت أهل الدارين، أو بموت أهل النار وحدها فقد قال /بانقطاع العذاب. فالشيخ قُدّس سرّه لم يخرق إجماعًا [101ب] ولم يأتِ ابتداعًا، بل قوله أقرب إلى موافقة الجمهور من هؤلاء، فلا تشنيع ليتوجّه إليه، فضلًا عن التبديع، فضلًا عن التكفير. وبالله التوفيق الكبير.

---

(1) ليست في (ت).
(2) ما بين قوسين ليس في (س).
(3) إلى هُنا نهاية كلام ابن القيم من كتاب حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. وهي في طبعة المجمع من ص730 حتى 771.
(4) في هامش (ت) "بلغ مقابلة".

ثمّ أقول: إنّ ما مشى عليه هذان الحافظان الجليلان ابن القيّم وشيخه ابن تيميّة نهاية في التحقيق عند مَن صادفته العناية وساعده التوفيق. وقد ورد عن ابن عبّاس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، أنّه قال: "استثنى الله أمر النار أن تأكلهم"، عزاه في الدر المنثور إلى ابن جرير عنه. وكذلك في آية الأنعام: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 128]، وهذه الآية أصرح في الاستدلال على هذا المذهب من آية هود: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۞ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 106-107]، فإنّه يحتمل أن يكون جملة: "لهم فيها زفير وشهيق" في موضع الحال من فاعل الظرف، أو من النار، وأنّ الاستثناء: إمّا من كونهم في النار، أو من قوله: "لهم فيها زفير"، أو من "خالدين". فيكون معنى الاستثناء على الأوّل إلّا ما شاء ربّك، فلا يكونون في النار على هذا الوجه، من كونهم لهم فيها زفير وشهيق؛ وعلى الثاني يكونون في النار لا على الوجه المذكور، والمآل واحد؛ وعلى الثالث فلا يكونون خالدين فيها على ذلك الوجه من العذاب. وأمّا آية الأنعام فهي صريحة في أنّ الاستثناء من الخلود إلّا بقيد كونهم كذا، حتى يرد الاستثناء إلى القيد. وما أنسب ختم الآية بقوله: "حكيم عليم"، فإنّ حكمته اقتضت أن يؤدّبهم هذه المدّة المديدة، لأنّه عليم يعلم أنّهم لو أُخرجوا قبل تلك المدّة لعادوا لما نُهوا عنه، حيث إنّهم لم يتّموا مدة إقامة الحدود عليهم، فإنّه قبل تلك المدّة اقتضت الحكمة[1] أن يُقال لهم: ﴿فَذُوقُوا۟ فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ [النبأ: 30]، و﴿إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ﴾ [الزخرف: 77]، و﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: 108].

[جواز خلف الوعيد]

وما نقله ابن القيّم عن الشيخ قُدّس سرّه في الفصوص، وذكره الشيخ في مواضع من الفتوحات وغيره من جواز خلف الوعيد فقد ورد / في الأحاديث ما [102/أ]

(1) في (س) المدة.

يدلّ له، فقد روى أبو يعلى في مُسنده: ثنا هدبة بن خالد ثنا سهيل بن حزم ثنا ثابت البناني عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال: ((من وعده الله على عملٍ ثوابًا فهو مُنجز له، ومَن أوعده على عملٍ عقابًا فهو بالخيار)). وقال الواحدي في الوسيط في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 93]، الأصل في هذا أنّ الله يجوز أن يخلف الوعيد، وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد. ثمّ قال: وأخبرنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن حمزة حدّثنا أحمد بن خليل ثنا الأصمعي قال: "جاء عمرو بن عبيد إلى أبي عمرو ابن العلاء فقال: يا أبا عمرو أيخلف الله ما وعده؟ قال: لا. قال: أفرأيت مَن أوعده الله على عملٍ عقابًا أيخلف الله وعيده فيه؟ فقال أبو عمرو: من العُجْمَةِ أتيت يا أبا عثمان؟! إنّ الوعد غير الوعيد، إنّ العرب لا تَعُدُّ عيبًا ولا خلفًا أن تَعِدَ شرًّا ثمّ لا تفعله، بل ترى ذلك فضلًا وكرمًا، (وإنّما الخلف أن تَعِدَ خيرًا ثمّ لا تفعله)[1]. قال: فأَوْجِدْني هذا في كلام العرب، قال: نعم، أما سمعت قول الشاعر:

وإنّي إذَا أوْعَدْتُهُ أوْ وَعَدْتُهُ
لَمُخْلِفُ إيْعَادِي ومُنْجِزُ مَوْعِدِي

قال: والذي ذكره أبو عمرو مذهب الكرام، ومُستحسن عند كل أحد خُلْف الوعيد، كما قال السري الموصلي:

إذَا وَعَدَ السَّرَّاءَ أنْجَزَ وَعْدَهُ
وإنْ أوْعَدَ الضَّرَّاءَ فالعَفْوُ مَانِعُه

ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال: الوعد حقّ العباد على الله، إذ ضمن لهم إذا فعلوا ذلك أن يُعطيهم كذا، ومن أولى بالوفاء من الله تعالى. والوعيد حقّه تعالى على العباد، إذ قال: لا تفعلوا كذا فإنّي أعذّبكم، ففعلوا، فإن شاء عفا وإن شاء أخذ، لأنّه حقّه، وأَوْلاهما العفو والكرم لأنّه غفور رحيم. انتهى كلام الواحدي.

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

[مذهب أهل السنة وخلف الوعيد]

أقول [البَرْزَنْجي]: لا يتمّ مذهب أهل السنّة في جواز العفو عن الذنب و"لو لم يتب"، إلّا بالقول بجواز خلف الوعيد، ولا يعني في ذلك ما قالوا من أنّه لا بدّ من نفوذ الوعيد في طائفة من كل صنف من العصاة ولو واحد:

أمّا الأوّل؛ فلأنّه تعالى قد وعد العفو والغفران المُطلق فقال: ﴿وَيَعْفُوا / عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ [الشورى: 25]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 53] وأمثالهما. ويدخل في ذلك جميع آيات قيد الغفران بالمشيئة، لأنّ الخصم يمنع الجواز مُطلقًا، فإذا جاز مع المشيئة فقد بطل قوله. وأيضًا فإنّه تعالى لا يغفر إلّا بالمشيئة، كما أنّه لا يفعل[1] شيئًا إلّا بالمشيئة[2]، فالتقييد بالمشيئة قيد لازم، وكلّما غفر فقد أخلف الوعيد. بل نقول: يجب خلف الوعيد وإلّا لزم خلف الوعد، وهو نقص لا يجوز على الله، بخلاف خلف الوعيد فإنّه كمال وكرم وفضل. فوجب أن يخلف الوعيد لئلا يلزم خلف الوعد الذي وعده في الآيات المُتقدّمة. [102ب]

وأمّا الثاني؛ فإنّه أوعد كل العصاة لأنّ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: 93]، ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان: 68]، وأمثالهما من صِيغ العموم، فعمّ الوعيد كلّ فاعل لذلك الذنب، فإذا عفا عن بعضهم، ولو أنفذ الوعيد في طائفة منهم، فقد لزم خلف الوعيد المُتعلّق بالكل، وهو واضح، وبالله التوفيق.

فتمسّك بيديك بهذا التحقيق، وغير هذا بجناب الحق لا يليق، واتل: ﴿وَلَا يَأْتَلِ﴾[3] [النور: 22]، النازل في وعيد الصدّيق، واعتبر به، فإنّه سبحانه بمكارم الأخلاق أحقّ من كلّ حقيق.

---

(1) في (س) يعطي.

(2) إلا بالمشيئة، ليست في (هـ).

(3) الآية كاملة: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: 22] نزلت هذه الآية في توعّد أبي بكر (ر) لمسطح في قضية الإفك.

ثمّ نقول [البَرْزَنْجي]: قد استدلّ الشيخ قُدّس سرّه على مذهبه بعد أن أثبت الإمكان العقلي والوقوع الكشفي المُتّفق عليه من أهل الكشف كما مرّ نقله بأدلة من العقل والنقل، بل في الحقيقة ما استدلّ إلا بالنقل لما ذكر أنّ العمدة في الأمور الأخروية النصوص:

أحدها: قوله تعالى في حقّ أهل النار: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾[1] في سورة هود، [هود: 107].

ثانيها: قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ في الأنعام، [الأنعام: 128].

ثالثها: قوله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ [النبأ: 23].

رابعها: قوله تعالى: ﴿جَزَآءً وِفَاقًا﴾ [النبأ: 26].

خامسها: قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف: 156].

سادسها: قوله تعالى: ((سبقت رحمتي غضبي))، رواه مسلم بهذا اللفظ من حديث ابن عيينة عن أبي الزناد عن أبي هريرة. ورواه الشيخان من حديث مغيرة ابن عبد الرحمٰن الخزامي عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله
[183] عنه قال: قال رسول الله / صلى الله عليه وسلّم: ((لـمّا قضى الله الخلق))، وفي لفظ لمسلم: ((لـمّا خلق الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إنّ رحمتي غلبت غضبي))، ولفظ مسلم: ((تغلب)). وهو عند البخاري وحده من حديث مالك عن أبي الزناد بلفظ: ((إنّ رحمتي سبقت غضبي))، وممّن رواه عن أبي هريرة أبو عطاء وصالح بن سينا. وروى الختلي في الديباج عن ابن عبّاس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إذا فرغ الله من القضاء بين خلقه أخرج كتابًا من تحت العرش، إنّ رحمتي سبقت غضبي وأنا أرحم الراحمين، فيخرج من النار مثل أهل الجنّة، أو قال: مِثْلَيّ أهل الجنّة، مكتوبٌ بين أعينهم عُتَقَاءُ الله)).

(1) ورد في النصّ: خالدين فيها إلّا ما شاء ربّك.

سابعها: حديث الشفاعة واتفاق الأنبياء على قول: ((إنّ ربّي غضب اليوم غضبًا لم يغضب مثله قبله، ولن يغضب مثله بعده))، وهو في الصحيحين وغيرهما. وهو يقتضي أن يكون غضب الله في ذلك اليوم أشدّ ما يكون قطّ، فيكون ما بعده أهون منه. والدليل على ذلك (أنّ الأنبياء يقولون في ذلك اليوم: "نفسي نفسي"، ولا يقدرون على الشفاعة، إلّا خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم. وبعد ذلك)[1] يشفع الأنبياء والعلماء والمؤمنون، ويشفع "أرحم الراحمين" عند "المُنتقم". وهو أوضح دليل على أنّ الغضب بعد ذلك اليوم في التنزّل. ولـمّا كانت النار صورة غضب الله تعالى، وقد اشتدّ في ذلك اليوم، اشتعلت[2] النار إلى مقعر فلك الثوابت، فلمّا سكن الغضب لا بدّ من سكون النار أيضًا، إمّا بانطفائها أو بعدم إحراقها وإيلامها، وهُما المذهبان.

ولـمّا وردت آيات وأخبار في الخلود كقوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبۡغُونَ عَنۡهَا حِوَلٗا﴾ [الكهف: 108]، وقوله: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: 167]، ونحوهما، اختار الشيخ [ابن عربي] قُدّس سرّه جمعًا بين النصوص أنّهم خالدون فيها لكنّهم لا يتألّمون بها، ولا يتسرمد عليهم العذاب. وهو توسّط بين إفراط القول بخلود العذاب وتسرمده، ولا سيّما على الموحّدين من أصحاب الكبائر، كما تقول به المُعتزلة والخوارج وغيرهم، وبين تفريط القول بفناء الجنّة وجهنّم، مرادًا بها المكان المخصوص معًا، أو فناء جهنّم بمعنى المكان المحدود[3] وحدّها. فإنّ الوسط هو القول ببقاء الجنّة وبقاء جهنّم بهذا المعنى، وفناء العذاب: إمّا بفناء النار وانطفائها أو بفناء الألم مع بقاء النار.

وأجاب الشيخ قُدّس سرّه عن آيات الخلود بما سمعت من أنّها إنّما تدلّ على خلود النار دون العذاب[4] -ونحن نقول بخلود النار- وطلب من الخصم نصًّا / صريحًا لا يقبل التأويل في خلود العذاب ليقبله، وأوّل قوله تعالى: [183ب]

(1) ما بين قوسين ليس في (س).
(2) في (س) اشتدت.
(3) في (هـ)، (م) وردت العبارة على النحو الآتي: "أو فناء جهنم بمعنى المكان وحدّها المحدود".
(4) في (م) من أنّها القول إنّما يدلّ.

﴿خَٰلِدِينَ فِيهِۖ وَسَآءَ لَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ حِمۡلٗا﴾ [طه: 101]، بأنّ الضمير عائد إلى حمل الوزر المفهوم من "يحملون"، وهو تأويل حسن مقبول.

لكن بقي عليه قوله تعالى في المائدة: ﴿تَرَىٰ كَثِيرٗا مِّنۡهُمۡ يَتَوَلَّوۡنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ لَبِئۡسَ مَا قَدَّمَتۡ لَهُمۡ أَنفُسُهُمۡ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَفِي ٱلۡعَذَابِ هُمۡ خَٰلِدُونَ﴾ [المائدة: 80]، (فإنّ هذا كما ترى نصّ في خلودهم في العذاب)[1]. وقد أسند الخلود إليهم وأثبت الظرفيّة للعذاب، وأضافها إلى لفظ العذاب دون ضميره، حتّى يحتمل إعادته إلى غيره. ولم يتعرّض الشيخ قُدّس سرّه ولا أحد من ناصري مذهبه وشرّاح كلامه للجواب عنه، ولم يتفطّن له الأصل أصلًا، ولا بدّ من ذكر ما يبديه الله تعالى بحسب الوقت:

فنقول [البَرْزَنْجي]: وبالله العون: إنّ الآية نازلة في اليهود بدليل قوله تعالى قبلها: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ﴾ [المائدة: 78] الآية، والمراد بالذين كفروا في قوله: ﴿يَتَوَلَّوۡنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ المُنافقون، يعني ترى كثيرًا من اليهود يتولّون المُنافقين، وحينئذٍ فلا يخلو إمّا أن يكون المراد بالعذاب عذاب الدنيا المذكور في قوله تعالى: ضُربت عليهم الذلّة والمسكنة أينما ثُقفوا وباؤوا بغضبٍ من الله، أو عذاب الآخرة[2].

فإن كان الأوّل؛ فالمراد بالخلود هو الخلود في الحياة الدنيا، بمعنى أنّهم ما دامت الدنيا فالذل والمسكنة والغضب لا يُفارقهم، والخلود بهذا المعنى يزول بزوال الدنيا، كما قاله الشيخ قُدّس سرّه في حمل الأوزار يوم القيامة، وقد مرّ.

وإن كان الثاني؛ فإمّا أن تكون الآية عامّة بحيث تشمل الفسّاق أيضًا كما يدل عليه ما رواه ابن أبي حاتم والخرائطي وابن مردويه والبيهقي، وضَعّفَه، عن حذيفة رضي الله عنه أنّه صلّى الله عليه وسلّم قال: ((يا معشر المسلمين إيّاكم

---

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) ﴿ضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيۡنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبۡلٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبۡلٖ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَسۡكَنَةُۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 112]. ﴿وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلۡمَسۡكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ [البقرة: 61].

والزنا فإنّ فيه ست خصال ثلاث في الدنيا وثلاث في الآخرة))، وقال في الأخروية: ((سخط الله وسوء الحساب والخلود في النار))، ثمّ تلا رسول الله صلى الله عليه وسلّم: ﴿لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾ [المائدة: 80] الآية، فالخلود
/ حينئذٍ ليس المُراد به الأبد باتّفاق أهل السنّة، إذ لم يقولوا بخلود الزناة في النار، [104أ]
فالمُراد بالخلود المكث الطويل، نظير ما قالوا به في قاتل النفس.

أو تكون خاصّة أريد بها اليهود خاصّةً أو مُطلق الكفّار، وحينئذٍ فالجواب من وجهين:

أحدهما: إنّ هذا مطلق، وقوله تعالى في هود: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ • خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 106، 107] مُقيّد، فيحمل المُطلق على المُقيّد. بيانه أنّ كونهم لهم في النار -في حال كونهم فيها- زفير وشهيق، هو عذابهم. فكأنّه تعالى قال: "خالدين في العذاب إلّا ما شاء الله"، فكان الخلود في العذاب مُقيّدًا بالمشيئة، فلم تكن الآية دليلًا على تسرمد العذاب.

الثاني: أنّه غاية هذا أنّه وعيد، وقد مرّ جواز إخلاف الوعيد، بل وجوبه عليه تعالى، وقد دلّت الظواهر المُتقدّمة، والكشف الصحيح على أنّ هذا الوعيد وأمثاله في حقّ أهل النار مُخلف، فلا نصّ هُنا لا يقبل التأويل، والشيخ قُدّس سرّه إنّما طلب النصّ الذي لا يقبل التأويل. والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل.

هذا إن أريد بالعذاب حقيقته التي هي الألم، أمّا إن أريد به أسبابه من النار والأغلال والحميم والغسّاق ونحوها، فالشيخ [ابن عربي] قائل بخلود العذاب بهذا المعنى.

على أنّي أقول [البَرْزَنْجي]: إنّ السؤال ليس بوارد من أصله، فإنّ الآية دلّت على خلودهم في العذاب، فالمعنى: أنّهم خالدون في العذاب ما دام العذاب، بمعنى أنّهم لا يخرجون من العذاب مع بقائه. وأمّا إذا انقطع العذاب وفني فإنّهم يحصل لهم النعيم بعد انتهاء العذاب. وهذا لا يُنافي خلودهم في العذاب ما دام العذاب، وإنّما يُنافي خلود العذاب. وليس في الآية دليل على خلود العذاب نفسه، وإنّما فيها الدلالة على خلودهم في العذاب، وفرّق بين المقامين، وهذا هو الحقّ بلا مَين.

وأجاب الشيخ [ابن عربي] قُدّس سرّه عن قوله تعالى: ﴿زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النحل: 88]، بأنّ ذلك لطائفة مخصوصة، وهم الأئمّة الذين أضلّوا العامّة وأدخلوا عليهم الشُّبَهَ المُضِلّة، فما أُنزلوا من النار إلّا منازل الاستحقاق. أي: ولا يُنافي هذا ما مرّ من أنّ أهل النار لا يُعذّبون إلّا بأعمالهم لا غير، وأنّ أهل الجنّة ينعمون بأعمالهم وبغيرها من جنّة الاختصاص، ومن جنّة الميراث، بخلاف أهل [184ب] النار فإنّه ليس /فيها دركات اختصاص، ولا عذاب اختصاص، ولا عذاب ميراث، لأنّ الإضلال وإدخال الشّبه من أعمالهم، فلم يُعذّبوا إلّا بأعمالهم.

ثامنها: الحديث الصحيح: ((لا تزال النار تطلب المزيد حتّى يضع الجبّار فيها قدمه فتقول: قطني قطني- وفي لفظ: قط قط-، فتنزوي ويأكل بعضها بعضًا)).

تاسعها: ما ورد من الأحاديث في أنّ الحسنة بعشر أمثالها أو يزيد، وأنّ السيّئة بمثلها أو يغفر.

عاشرها: ما ورد من أنّ الخير منه تعالى ابتداءً والشر منه جزاءً.

حادي عشرها: أنّه تسمّى بالرحيم ولم يتسمَّ بالغضوب.

ثاني عشرها: ما مرّ من أنّ ما له مُستند من أسماء الله تعالى فهو سرمدي، وما لا فغير سرمدي.

إلى غير ذلك من الأدلّة مُنضمّة إلى الكشف الصحيح كما تقدّم، فلا يتوجّه إلى الشيخ [ابن عربي] تشنيع بتكفير ولا تبديع، وبالله التوفيق العليم السميع.

[البَرْزَنْجي] ثمّ نقول: قد علمت أنّ ما ذهب إليه الحافظان ابن تيمية وابن القيّم لا يرد عليه شيء من تلك الإيرادات، لأنّهما لا يقولان بالخروج من النار، ولا بعدم الخلود فيها ما دامت موجودة، ولا بتخفيف العذاب وتغييره. ولم يرد نصّ بخلود النار أصلًا، إنّما وردت النصوص بالخلود في النار ما دامت موجودة، وأمّا بخلود النار نفسها فلا، بل وردت الأحاديث بإطفائها[1] كما مرّت مُفصّلة.

(1) في (هـ) بانطفائها.

فهذا المذهب حقيق بالاعتماد، ويُمكن رد قول الشيخ[1] إليه بضرب من التأويل يُهتدى إليه من مُتفرّقات كلامه وإشارات أعلامه. وذلك أنّه قال: إنّ جهنّم اسم لما تحت مقعر فلك الثوابت إلى أسفل سافلين، يعني كل ما هو تحت حيطة الصور، ويدخله التغيير والتبديل، وما فوق مُحدب الفلك المذكور إلى مُقعر العرش هي الجنّة.

فجهنّم إذن محلّ النار وليست عين النار، بل النار والزمهرير والزقّوم والحميم والغسّاق وغير ذلك كلّها ممّا أُعدّ للعذاب فيها، وإنّ جهنّم تحتوي على السماوات والأرض على ما كانت عليه السماء والأرض، إذ كانتا رتقًا فرجعت إلى صفتها من الرتق.

وقال [ابن عربي]: إنّ التوحيد والعلم والإيمان والرحمة باقية أبديّة سرمديّة؛ لأنّها مُستندة إلى الأسماء الإلهيّة، أي: لأنّه تعالى /من أسمائه الواحد [105أ] والعليم والمؤمن والرحمٰن والرحيم، وإنّ الشرك والجهل والكفر والغضب فانية مُتناهية مُنقطعة لعدم استنادها إلى الأسماء الإلهيّة.

وقال: إنّ النار صورة غضب الله تعالى وليست صورة قهره، والعذاب من صفة الغضب لا من صفة القهر. قال في الباب الحادي والستين:

«وهي محلّ الغضب، وهو النازل بهم، فإنّ الغضب هو عين الألم، (ومن لا معرفة له يقول: إنّ جهنّم مخلوقة من صفة القهر الإلهي، وإنّ الاسم القاهر هو ربّها، والتجلّي لها، ولو كان الأمر كما قاله لشغلها بنفسها عمّا وُجدت له من التسلّط على الجبابرة، ولم يُمكنها أن تقول)[2]: "هل من مزيد"، ولا أن تقول: أكل بعضها بعضًا»[3].- انتهى.

وإلّا لكان الخلق كلّهم معذّبين، أي: لأنّ الله تعالى هو القاهر فوق عباده، فمن أسمائه القاهر والقهّار، وليس من أسمائه الغضوب أو الغضبان، فهو قاهر يقهر الجميع، وليس يغضب على الجميع[4].

(1) ليست في (ت)، والشيخ هو ابن عربي.
(2) ما بين قوسين ليس في (س).
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص332. وفي (س) ورد "أكل بعضي بعضًا".
(4) "على الجميع" ليست في (ت).

وأثبت الرؤية لأهل النار قال: فإنّ الله ما أرسل الحجاب عليهم مُطلقًا، وإنّما قال يومئذٍ في قوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: 15]، فأغلظ عليهم في حال الغضب فجعلهم محجوبين، فأورثهم ذلك الحجاب أن جعلهم يَصْلَوْنَ الجحيم، لأنّه قال بعد قوله لمحجوبون: ﴿ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا۟ ٱلْجَحِيمِ﴾ [المطففين: 16]. وأتى بقوله: "ثمّ" فما صَلوا الجحيم إلّا بعد وقوع الحجاب، ولذلك قيّده بـ "يومئذ". لذلك أيضًا فمفهوم[1] هذا، بل منطوقه، أنّ الحجاب شرط لصلي النار، فمتى ارتفع الحجاب يجب أن ينقطع صلي النار لوجوب انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، فإنّ من "القواعد الكليّة" أنّ انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط.

وقال أيضًا قُدّس سرّه:

«ولم يخلُ إنسان ولا مُكلّف من أن يكون على خلق من أخلاق الله[2]، وإنّ لله تعالى ثلاثمئة خلق، فلا بدّ أن يكون الإنسان من مؤمن وكافر على خلق من أخلاق الله، وأخلاق الله كلّها حسنة حميدة. فكل ذات قام بها خُلُقٌ منها وصرفه في الموضع الذي يستحقّه ذلك الخُلق، فلا بدّ أن يستعذبه حيث كانت من جنان ونار، وأنّه "في كل ذي كبد رطبة أجر"، ولا بدّ أن مخبوء كل إنسان
[185ب] على أمر ما من خُلق الله تعالى، فله أجر من ذلك. فدركات النار /هي دركات، ما لم ينقطع العذاب. فإذا انتهى إلى أجله المسمّى، عاد ذلك الدرك في حق المُقيم فيه درجة للخُلق الإلهي الذي كان عليه يومًا.

ولما جعل الله في المُكلّف عقلًا وتجلّى له، كان من جهة عقله ونظره عقد وعهد لله، ألزمه ذلك النظر العقلي، وهو الافتقار إلى الله تعالى بالذات وأمثاله. ثمّ بعث إليه رسولًا من عنده فأخذ عليه عهدًا آخر على ما تقرّر في "الميثاق الأوّل"، فصار للإنسان مع الله عهدان: عهد[3] عقلي وعهد شرعي، وأمره بالوفاء بهما، بل طلبه الحال بذلك لقبوله»[4].

---

(1) في (س) فمنهم.
(2) ليست في (ت).
(3) في (ت) عقد.
(4) الفتوحات المكية، ج3، ص435-436. باختلافات طفيفة لا تخل بالمعنى.

وقال:

«إنّ في الرؤية[1] الأولى - (يعني التي في الموقف والجنان)[2]- أوّل ما يدخلونها ليعظم الحجاب على أهل النار بحيث لا يكون عندهم عذاب أشد من ذلك، فإنّ الرؤية التي[3] تكون قبل انقضاء أَجَلِ العذاب وعموم الرحمة الشاملة، وذلك ليعرفوا ذوقًا[4] عذاب الحجاب. وفي الرؤية الثانية -أي: ما تكون[5] بعد ذلك- تعمّ الرحمة. ولهم -أعني: لأهل الجحيم- رؤية من خوخات أبواب النار على قدر ما اتّصفوا به في الدنيا من مكارم الأخلاق. فإذا نزل الناس في الكثيب للرؤية تجلّى الحق تجلّيًا عامًّا على صور الاعتقادات في ذلك التجلّي الواحد، فهو واحد من حيث هو تجلّ، وهو كثير من حيث اختلاف الصور، فإذا رأوه اتّصفوا[6] عن آخرهم بنور ذلك التجلّي»[7].

وقال في الباب الثاني والتسعين وثلاثمئة: «ورحمة الامتنان، رحمة الله بأهل النار، إزالة العذاب عنهم، وإن كان مسكنهم ودارهم جهنّم. فيرحمهم الله برحمة الامتنان، وهي الرحمة التي في الآية الثالثة بالاسم الرحمٰن، فتُزيل عنهم العذاب، ويُعطيهم النعيم فيما هم فيه بالاسم الرحمٰن»[8]. وقال من هذا المنوال شيئًا كثيرًا.

وقال في الفصوص كما مرّ: «وما ثَمّ إلّا الاعتقادات[9]، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه وإن شقي زمانًا

---

(1) في (س) الرواية.
(2) من البَرْزَنْجي وليست في الفتوحات.
(3) في الفتوحات المكية: الأولى.
(4) في (س) ذوقَ.
(5) في الفتوحات المكية: إلى ما يكون.
(6) في الفتوحات المكية: اصبغوا.
(7) الفتوحات المكية، ج3، ص442.
(8) الفتوحات المكية، ج3، ص550، بتصرف.
(9) في (ت) الاعتقاد، وما أثبتناه من الفصوص، طبعة عفيفي، ص114.

ما في الدار الآخرة»[1]، إلى أن قال: «فارتفع[2] الألم عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون [نعيمٌ] مُستقلّ زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان»[3].-انتهى.

[البَرْزَنْجي] فإذا نظرت في هذه المُقدمات استنتجت انطفاء النار، فإنّ النار لما كانت صورة الغضب، والغضب ينتهي حيث لم يكن له اسم إلهي يستند إليه، فإذا انتهى /حقيقة الغضب لزم أن تنعدم[4] صورته ويبدل العذاب بالنعيم. وهم [106أ] في مكانهم، وهو من جهنّم، لما علمت أنّ جهنّم اسم لما بين مقعر فلك[5] الثوابت إلى أسفل سافلين. فصدق أنّهم خالدون في جهنّم، وصدق أنّ النار مُنطفئة، وصدق أنّهم مُنعّمون في دارهم، وصدق أنّهم لم يخرجوا من النار، بل النار فنيت. غايته أنّهم في جهنّم باعتبار المكان لا باعتبار العذاب. وإذا لم يُعذّبوا فيها، بل نُعّموا وأبدل ما فيها من النار بالريح، فصفق أبوابها ونبت فيها الجرجير، فصار مكان الزقّوم والحميم خضرة، ومُتّعوا بالنظر إلى وجه الله، وكُسيت وجوههم نضرة، لم يضرّهم كونهم في جهنّم باعتبار الاسم، فإنّ جهنّم حينئذٍ بمنزلة الجنّة لهم، بل هي حينئذٍ طبقة منها، وحيث إنّ مآل الكل صائر إلى الرحمة والنعيم والروح والراحة بفضل الله العميم، استوى في المعنى سكنى الجنان والجحيم.

ولا يردّ عليه أنّ الله حرّم الجنّة على الكافرين فكيف يدخلونها، الوارد في بادي النظر على الحافظين، وذلك لأنّ المُراد بالكافرين الأصناف الأربعة الذين ذكرهم الشيخ وهم المُجرمون، وهُم على قوله: لا يدخلون الجنّة، بل ينعمون في جهنّم.

(1) فصوص الحكم، ص114.
(2) في (ت) فإن ارتفع.
(3) فصوص الحكم، ص114. وعبارة "في الجنان" ليست في (ت).
(4) في (م) يدوم.
(5) ليست في (ت).

وأمّا الجواب عنه من جهة الحافظين فهو أن يُقال: حرّمها عليهم قبل استيفاء الحدود منهم، فلا يدخلونها قبل ذلك. فكلام الشيخ قُدّس سرّه سالم من ذلك على هذا الوجه الذي حملنا كلامه عليه. وقد أشار قُدّس سرّه إلى هذا إشارةً قريبة من التصريح في جواب السؤال الخمسين ومئة في بركة أهل البيت حيث قال:

«فكذلك أمّة محمّد صلى الله عليه وسلّم (لو خلدت في النار لعاد العار والقدح في منصب النبي صلى الله عليه وسلّم (إلى أن قال): (فلا يبقى[1] في النار موحّد ممّن بعث إليه رسول الله صلى الله عليه وسلّم)[2]، بل ولا أحد ممّن بُعث إليه يبقى شقيًّا، ولو بقي في النار فإنّها ترجع عليه بردًا وسلامًا. (. . .) فإنّه من حين بُعث انطلق على جميع مَن في الأرض من الناس أمّة محمّد إلى يوم القيامة، فالمؤمنون منهم يُحشرون معه، وغير المؤمنين به يُحشرون إليه. وقد أعلم أنّه ما أُرسل إلا رحمةً للعالمين، ولم يقل: للمؤمنين خاصّةً.

(إلى أن قال) وقد قيل له: ما بعثك الله سبّابًا ولا لعّانًا، أي: لا تطرد عن رحمتي مَن بعثتك إليه، ولو كان كافرًا، وإنّما بعثتك رحمةً. (إلى أن قال) فعند ذلك يظهر بركته ورحمته فيمَن بُعث إليهم بما يرحمهم الله به، وينقلهم من النار إلى الجنان، ومن حال الشقاء إلى حال السعادة، وإن كانوا مُخلّدين في النار. (إلى أن قال) فيأمر بتبديل حال الشقاء عنه بحال السعادة، وأن يخلع عليه خلع الرضا وإن بقي محبوسًا، فيصير له ذلك الدار والمنزل مُلكًا له، ويهبه له ربّه مُلكًا، ويرجع عذابه نعيمًا، وهو أبلغ في /القدرة، هذا إن كانت تلك الدار [١٨٨ب] سكناه، أو يأمر بإخراجه إلى منازل السعداء.

فهكذا الناس يوم القيامة في بركة أهل البيت (ممّن بعث إليه صلّى الله عليه وسلّم، فما أسعد هذه الأمّة، وإن اعتبر أهل البيت)[3] اعتبار الباطن إذ

(1) في (ت) فلم يبق، وما أثبتناه من بقية النسخ موافق للفتوحات.
(2) ما بين قوسين ليس في (س).
(3) ما بين قوسين ليس في (س).

كان كلّ شرع مُتقدّم شرع محمّد، فتكون أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم من آدم إلى آخر إنسان يوجد، فيكون الكل من أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم. فنال الكل "بركة أهل البيت"، فيسعد الجميع. ألا تراه يقول يوم القيامة: أنا سيّد الناس، فلم يخصّ ولم يقل: أنا سيّد أمّتي[1]، ثمّ إنّه ما ذكر بعد هذا إلا حديث الشفاعة»[2].

انتهى ملخّصًا، وهو كالصريح فيما ذكرت لك.

وقد مرّ أنّه قال: إنّ بعض أهل الكشف قال: إنّ النار تنطفئ وإنّه ينبت فيها الجرجير، ولم يردّ عليه بل أقرّه. فإن كان هذا البعض هو نفسه فهذا هو الذي فهمنا، وإن كان غيره فقد ارتضاه. فتمسك بهذا، فإنّه من سوانح الغيب وجواذبه، وبالله التوفيق. فالقولان مُتقاربان بل هُما واحد في المعنى، فللّه الحمد بجميع أسمائه الحسنى، والله أعلم.

قال [الكازروني]: ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله ذكر في عذوبة عذاب أهل جهنّم طورًا آخر لا بدّ من إيراده لتكون هذه الرسالة جامعة لأمّهات كلام الشيخ، قال في الباب العشرين وثلاثمئة:

«اعلم أنّ دار الأشقياء وملائكة العذاب هُم في تعظيم الله وتمجيده كما هُم ملائكة النعيم ودار النعيم لا فرق، كلّهم عبد مُطيع، الواحد ينعُمُ للّه، والآخر ينتقم للّه. وكذلك القبضتان، وهُما العالمان: عالم السعادة وعالم الشقاء[3]، ما منهم جارحة ولا فيهم جوهر إلا وهو مُسبّح لله مُقدّس لجلاله، غير عالم بما تصرفه فيه النفس المدبرة له المكلّفة التي كلّفها الله تعالى عبادته والوقوف[4] بهذه الجوارح، وبعالم ظاهره عند ما حُدَّ له. فلو علمت الجوارح ما تعلمه النفس من تعين ما هو معصية وما هو طاعة ما وافقته على مُخالفة أصلًا، فإنّها ما تُعاين شيئًا

(1) ليست في (ت)، وقد وضع مكانها إشارة إلى الهامش ولكنّها لم تكتب في الهامش.
(2) الفتوحات المكية، ج2، ص127.
(3) في (ت) الشقاوة.
(4) في (هـ) الوقف.

من الموجودات إلّا مُسبّحًا لله مُقدّسًا لجلاله. غير أنّها قد أُعطيت من الحفظ القوّة العظيمة، فلا تصرفها النفس في أمر إلّا وتحفظ على ذلك الأمر وتعلمه، والنفس تعلم /أنّ ذلك الأمر طاعة أو معصية. فإذا وقع الإنكار يوم القيامة عند السؤال من [107أ] هذه النفس يقول الله تعالى لها: نبعث عليك شاهدًا من نفسك، فتقول في نفسها: مَن يشهد عليّ؟ فيسأل الله الجوارح عن تلك الأفعال التي صرفها فيها، فيقول للعين: قولي لي فيما صرفك؟ فتقول له: يا رب نظر بي إلى أمر كذا وكذا، (وتقول الأذن: أصغى بي إلى كذا وكذا، وتقول اليد: بطش بي في كذا وكذا، والرِّجل كذلك)[1]، والجلود كذلك، والألسنة كذلك (. . .) فيقول الله تعالى: هل تنكر شيئًا من ذلك؟ فيحار ويقول: لا، والجوارح لا تعرف ما الطاعة ولا المعصية. فيقول الله تعالى: ألم أقل لك على لسان رسولي وفي كتبي: لا تنظر إلى كذا، ولا تسمع إلى كذا، ولا تسعَ إلى كذا، ولا تبطش بكذا، ويُعيّن له جميع ما تعلّق من التكليف بالحواس، ثمّ يفعل كذلك في الباطن فيما حجر عليه من سوء الظن وغيره.

فإذا عذّبت النفس في دار الشقاء بما يمس الجوارح من النار وأنواع العذاب، فأمّا الجوارح فتستعذب جميع ما يطرأ عليها من أنواع العذاب ولذا سمّي عذابًا لأنّها تستعذبه، كما تستعذب ذلك خزنة النار حيث تنتقم لله وكذلك الجوارح حيث جعلها الله محلًا للانتقام من تلك النفس التي كانت تحكم عليها. والآلام تختلف على النفس الناطقة بما تراه في ملكها وبما ينقلها إليها الروح الحيواني. فإنّ الحس ينقل للنفس الآلام[2] في تلك الأفعال المؤلمة. فالجوارح ما عندها إلا النعيم الدائم في جهنّم، مثل ما هي الخزنة عليه مُمجّدة مُسبّحة لله تعالى، مُستعذبة لما يقوم بها من الأفعال، كما كانت. فيتخيّل الإنسان أنّ العضو يتألّم لإحساسه في نفسه بالألم وليس كذلك، إنّما هو المُتألم بما تحمله الجارحة. (ثمّ قال بعد أسطر) ولو كانت الجوارح تتألّم لأنكرت كما تنكر النفس وما كانت تشهد»[3].

---

(1) ما بين قوسين ليس في (س).
(2) في (هـ) الألم.
(3) الفتوحات المكية، ج3، ص75.

فإن قيل: اتّفق أهل الإسلام أنّ العذاب على الروح والجسد كليهما، وعلى هذا فالمعذّب كلاهما لا النفس فقط.

قلنا [الكازروني]: مُراد أهل الإسلام بهذا إثبات الحشر الجسماني، خلافًا للفلاسفة القائلين بالحشر الروحاني فقط. فمُرادهم أنّ الجسد يُعاد ويدخل النار ويُحرق بالنار ويكون محلًا للضرب والنكال، لا أنّ الجسد يدرِك الألم لأنّ
[187ب] المُدرِك / هو النفس، والجسد آلة الإدراك. والشيخ قُدّس سرّه قد صرّح بأنّ الجسد محلّ لأسباب العذاب فلا إشكال، وكلام الشيخ مبني على أنّ للأجسام مع قطع النظر عن الأرواح إدراكًا يُناسب ذواتها لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44]، والتسبيح فرع العلم.

ومُحقّق عند هذه الطائفة العلية أنّ كلّ شيء حي مُسبّح، لا بتسبيح حالي كما يقول علماء الظاهر، بل بتسبيح قالي. وجميع أهل الكشف مُتّفقون على هذا، وظواهر الآيات والأحاديث عليه تدل، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾(1) [البقرة: 74] الآية، وقوله تعالى: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: 11]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ [الزلزلة: 4]، وقوله تعالى: ﴿وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النور: 41]، وقوله تعالى حكايةً عن سليمان: ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾ [النمل: 16]، وقوله تعالى عن الهدهد: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾ [النمل: 22]. وقوله صلى الله عليه وسلّم: ((إنّ المؤذّن ليشهد له مدى صوته من رطبٍ ويابس))، و((إنّ السُّنة في العيد الذهاب من طريق والرجوع من أخرى ليشهد له الطريقان)). وسبّح الحصى في يده صلى الله عليه وسلّم، وكلمه البعير والظبي، وأجابه الشجر فجأةً وسلّم عليه، وأمثال ذلك لا تُحصى.

فإن قيل: لو كانت تلك الأشياء حيّة ناطقة عالمة لم يكن كلامها مُعجزة، وقد عدّوها من المُعجزات. قلنا: لما كان نطقها وتسبيحها خفيًّا على سائر الخلق كان ظهوره ببركته صلى الله عليه وسلّم عين الإعجاز. هذا معنى كلامه.

(1) ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 74].

قلت [البَرْزَنْجي]: قال الشيخ قُدّس سرّه في الباب الحادي عشر:

«ولا يفقه تسبيحه إلّا من أعلمه الله به وفتح سمعه، كما فُتح سمع رسول الله صلى الله عليه وسلّم ومَن حضره من أصحابه لإدراك تسبيح الحصى في كفّه الطاهرة. وإنّما قلنا: فُتح سمعه إذ كان الحصى ما زال مذ خلقه الله تعالى مُسبّحًا بحمد موجده، فكان خرق العادة في الإدراك السمعي لا فيه»[1]. انتهى، والله أعلم.

قال [الكازروني]: والعلماء "القِشْريون" يؤولون هذه الظواهر بغير موجب تأويلات باردة، وهذا غلط عظيم. وعلى هذا قول الشيخ قُدّس سرّه: إنّ عذاب الكفّار من العذوبة حقّ وصدق، ولا يلزم منه /كفر ولا محذور. ولو استوعبنا [108أ] كلام الفتوحات لكان مُجلّدًا عظيم الحجم، وفيما أوردناه كفاية لأرباب الفطانة. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: وقد أوردنا جملةً منها فيما مرّ، فلينظر فيها الناظر بعين الإنصاف ويتجنّب التعصّب والاعتساف، ويخرج عنقه عن ربقة التقليد، ويطلب من الله من العلم المزيد، فقد أمر [اللهُ سبحانه] أعْلَمَ الخَلْقِ بذلك فقال: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، ويترك حرب أولياء الله تعالى ويكون لهم سلمًا. والله أعلم.

[7] [الاعتراض السابع: مسألة إيمان فرعون]

قال [الكازروني] الاعتراض السابع: وهو أنّ الشيخ قُدّس سرّه قال في الفصّ الموسوي، وفي الفتوحات المكية: إنّ فرعون خُتم له بالإيمان، وقُبض طاهرًا مطهّرًا، وإنّ سؤاله عن حقيقة الله تعالى وتقدّس بلفظ "ما"؟ صحيح، وهو قوله: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: 23].

وقد طعن علماء الرسوم في هذا الكلام طعنًا كليًا، وقدحوا فيه بأنواع من القدح. والحال أنّ الشيخ قُدّس سرّه تكلّم في هذا المقام بلسان الشرع والعقل كما سنذكره في الجواب إن شاء الله تعالى. هذا معنى كلامه.

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص139.

قلت [البَرْزَنْجي]: نقل الأصل كلام الشيخ قُدّس سرّه بعد الأجوبة، وزاد ونقص في عباراته، ثمّ قال: هذا ترجمة كلام الشيخ في الفتوحات والفصوص، وقد وقع فيه تقديم وتأخير وزيادة ونقص، ولكن لم يفت مُحصّل كلامه. وقد رايت أنْ أقدم كلام الشيخ قدّس سرّه بألفاظه وعباراته، ثمّ أشرع في تعريب الجواب، وأزيد عليه ما يمنح به الوهّاب.

فأقول [البَرْزَنْجي]: قال قُدّس سرّه في الفصوص، في الفصّ الموسوي:

«ولما وجده آل فرعون في اليمّ عند الشجر سماه فرعون: موسى، و"المو" هو الماء بالقبطية، و"السا" هو الشجر[1]، فسمّاه بما وجده عنده، فإنّ التابوت وقف عند الشجر في اليم. فأراد قتله، فقالت امرأته، وكانت مُنْطَقَةً بالنطق الإلهي، فيما قالت لفرعون، إذْ كان الله خلقها للكمال، كما قال صلى الله عليه وسلّم عنها؛ حيث شهد لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران. فقالت لفرعون في حق موسى إنّه: ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ﴾ [القصص: 9]، فبه قرّت [١٨٨ب] عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا. /وكان قرّة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهرًا مُطهّرًا ليس فيه شيء من الخبث، لأنّه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئًا من الآثام، والإسلام يَجُبّ ما قبله. وجعله آيةً على عنايته سبحانه بمن شاء حتّى لا ييأس أحدٌ من رحمة الله تعالى، فـ ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ[2] ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: 87]. فلو كان فرعون ممّن يئس ما بادر إلى الإيمان. فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه إنّه: ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ﴾ [القصص: 9]، ﴿عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ﴾ [القصص: 9]، وكذلك وقع، فإنّ الله نفعهما به عليه السلام، وإن كانا ما شعرا بأنّه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك مُلك فرعون وهلاك آله»[3].

---

(1) في (هـ) شجرة.

(2) في (س) رحمة.

(3) فصوص الحكم، ص200.

ثمّ قال [ابن عربي]:

«وأمّا قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ [غافر: 85]، ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [يونس: 98]، فلم يدل على أنّه لا ينفعهم في الآخرة، بقوله في الاستثناء: ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾، فأراد أنّ ذلك لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أُخذ فرعون مع وجود الإيمان منه. هذا إن كان أمره أمر مَن تيقّن بالانتقال في تلك الساعة. وقرينة الحال تقطع أنّه ما كان على يقين من الانتقال، لأنّه عايَن المؤمنين يمشون في الطريق اليَبَس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر، فلم يتيقّن فرعون بالهلاك، إذ آمن، بخلاف المُحتضر، حتى لا يُلحق به. فآمن بالذي آمنت به بنو إسرائيل على المُتيقّن بالنجاة، فكان كما تيقّن، لكن على غير الصورة التي أراد.

فنجّاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجا بدنه كما قال تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾ [يونس: 92]، لأنّه لو غاب بصورته ربّما قال قومه احتجب، فظهر بالصورة المعهودة ميتًا، ليُعلم أنّه هو، فقد عمّته النجاة حسًّا ومعنى. ومَن حقّت عليه كلمة العذاب الأخروي لا يؤمن ولو جاءته كلّ آية حتّى يروا العذاب الأليم[1]، أي: يذوقوا العذاب الأخروي. فخرج فرعون من هذا الصنف، هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن. ثمّ إنّا نقول بعد ذلك: والأمر
فيه إلى الله لما استقرّ في نفوس عامّة الخلق /من شقائه، وما لهم في ذلك نصّ [1/99]
يستندون إليه»[2].- انتهى.

وقال في الباب السابع والستين ومئة من الفتوحات المكية:

«وأمر باللّين للجبابرة الطغاة، فقيل لهما: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: 44]، ولا يؤمن بلين المقال إلّا مَن قوّته أعظم من قوّة مَن أرسل إليه، وبطشه أشدّ. لكنّه لما علم الحقّ سبحانه أنّه قد طبع على كل قلب مظهر

(1) ﴿وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: 97].
(2) فصوص الحكم، ص211.

للجبروت، وأنّه في نفسه أذل الأذلاء، أمر أن يعاملاه بالرحمة واللّين المناسبة لباطنه، واستنزال ظاهره من جبروته وكبريائه، ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: 44]، و"لعلّ" و"عسى" من الله واجبتان، فيتذكّر بما يُقَابَل به من اللّين والمسكنة ما هو عليه في باطنه، ليكون الظاهر والباطن على السواء.

فما زالت الخميرة معه تعمل في باطنه مع الترجّي الإلهي الواجب وقوع المترجّى به، ويتقوّى حكمها إلى انقطاع رجائه ويأسه من اتّباعه. وحال الغرق بينه وبين أطماعه، كحال ما كان مُستترًا في باطنه من الذلّة والافتقار، ليتحقّق عند المؤمنين وقوع الرجاء الإلهي، فـ ﴿قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: 90]، فأظهر حالة باطنه، وما كان في قلبه من العلم الصحيح بالله تعالى. وجاء بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾، لرفع الإشكال عند الأشكال، كما قالت السحرة: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ [الأعراف: 121-122]، أي: الذي يدعوان إليه، فجاءت بذلك لرفع الارتياب. وقوله تعالى: ﴿وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾، خطابٌ منه للحقّ سبحانه وتعالى لعلمه أنّه سبحانه يسمعه ويراه. فخاطبه الحقّ[1] بلسان العتب، وأسمعه ﴿ءَآلْـَٔـٰنَ﴾ أظهرت ما كنت تعلمه ﴿وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس: 91] في أتباعك، وما قال: أنت من المفسدين، فهي كلمة بشرى له عرّفنا بها لنرجو رحمته مع إسرافنا وإجرامنا.

ثمّ قال: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ﴾، فبشره قبل قبض روحه ﴿بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾ [يونس: 92]، يعني لتكون النجاة لـمَن يأتي بعدك آية، علامة إذا قال ما قلته يكون له النجاة مثل ما كانت لك. وما في الآية أنّ بأس الآخرة لا يرتفع، ولا أنّ إيمانه لم يُقبل، وإنّما في الآية أنّ بأس الدنيا لا [109ب] يرتفع / عمّن نزل به إذا آمن في حال رؤيته، إلا قوم يونس. فقوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ﴾ [يونس: 92]، إذ العذاب لا يتعلّق إلا بظاهرك، وقد أريت الخلق نجاته من العذاب، وكان ابتداء الغرق عذابًا، فصار الموت فيه شهادة

(1) ليست في (س).

خالصة نزيهة لم يتخلّلها معصية. فقُبضتَ على أفضل عمل وهو التلفّظ بالإيمان، كلّ ذلك حتى لا يقنط أحد من رحمة الله، والأعمال بالخواتيم. فلم يزل الإيمان بالله يجول في باطنه، وقد حال الطابع الإلهي[1] في الخلق بين الكبرياء واللطائف الإنسانيّة، فلم يدخلها قط كبرياء.

وأمّا قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾ [غافر: 85]، فكلام مُحقق في غاية الوضوح، وأنّ النافع هو الله، فما نفعهم إلّا الله[2]. وقوله تعالى: ﴿سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ فِى عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: 85]، يعني الإيمان عند رؤية البأس الغير المُعتاد، وقد قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرعد: 15]، فغاية هذا الإيمان أن يكون كُرهًا، وقد أضافه الحقّ إليه سبحانه، والكراهة محلّها القلب، والإيمان محلّه القلب. والله تعالى لا يأخذ العبد بالأعمال الشاقّة عليه من حيث ما يجده من المشقّة فيها، بل يُضاعف له الأجر، وأمّا في هذا الموطن فالمشقّة منه بعيدة، بل جاء طوعًا في إيمانه، وما عاش بعد ذلك، كما قال في راكب البحر عند ارتجاجه: ﴿ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 67]، فنجّاهم، فلو قبضهم الله عند نجاتهم لماتوا موحّدين، وقد حصلت لهم النجاة. فقبض فرعون ولم يؤخر في أجله في حال إيمانه لئلا يرجع إلى ما كان عليه من الدعوى. ثمّ قوله تعالى في تتميم[3] قصّته هذه: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ﴾ [يونس: 92]، وقد أظهرت نجاتك آية، أي: علامة على حصول النجاة، فغفل أكثر الناس عن هذه الآية، وقضوا على المؤمن بالشقاء.

وأمّا قوله تعالى: ﴿فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ﴾ [هود: 98]، فما فيه نصّ أنّه يدخلها

---

(1) في (هـ) الإلهي الذاتي.

(2) في هامش (س، ق140أ) تعليق بقلم الناسخ: "قوله فما ينفعهم إلّا الله، فيه أنّ النافع والضار وإن كان في الواقع هو الله تعالى والأسباب صورية، لكن ليس المقام مقام إفادة هذه العقيدة، بل المُتبادر في أمثاله الإسناد إلى السبب الصوري كما في: ﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: 123]، كما لا يخفى".

(3) كلمة تتميم ليست في (ت)، وأثبتناها من بقية النسخ، وهذا مُطابق للفتوحات.

معهم، بل قال الله تعالى ﴿أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾ [غافر: 46]، ولم يقل: أدخلوا فرعون وآله. ورحمة الله أوسع من حيث أن لا يقبل إيمان المضطر، وأيّ اضطرار
[141أ] أعظم من اضطرار فرعون في حال الغرق، /والله تعالى يقول: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ﴾ [النمل: 62]، فقرن للمضطر إذا دعاه الإجابة وكشف السوء عنه. وهذا من الله خالصًا، وما دعاه في البقاء في الحياة الدنيا خوفًا من العوارض أو يُحال بينه وبين هذا الإخلاص الذي جاءه في هذه الحالة. فرجح جانب لقاء الله على البقاء بالتلفظ بالإيمان، وجعل ذلك الغرق ﴿نَكَالَ ٱلْءَاخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ﴾ [النازعات: 25]. فلم يكن عذابه أكثر من غمر الماء الأجاج وقبضه على أحسن صفة. هذا ما يُعطي ظاهر اللفظ، وهذا معنى قوله: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰٓ﴾ [النازعات: 26]، في أخذه نكال الآخرة والأولى، وقدّم ذكر الآخرة وأخّر الأولى ليعلم أنّ ذلك العذاب، أعني: عذاب الغرق، هو نكال الآخرة، فلذلك قدّمها في الذكر على الأولى، وهذا هو الفضل العظيم. فانظر يا ولي ما أثّرت مُخاطبة اللين، وكيف أثمرت هذه الثمرة، فعليك أيّها التابع باللّين في الأمور فإنّ النفوس الأبيّة تنقاد بالاستمالة»[1].. انتهى بحروفه.

وقال قُدّس سرّه في الباب الثامن والتسعين[2] ومئة:

«التوحيد الثاني عشر من نَفَس الرحمٰن هو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [يونس: 90]، هذا توحيد الاستغاثة، وهو توحيد الصلة، فإنّه جاء بـ "الذي" في هذا التوحيد وهو من الأسماء الموصولة. وجاء بهذا ليرفع اللَّبْس عن السامعين كما فعلت السحرة لمّا آمنت برب العالمين، فقالت: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ [الأعراف: 122] لرفع اللّبس من أذهان السامعين، ولهذا توعّدهم. ثمّ تمّم وقال: ﴿وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾، لما علم أنّ الإله هو الذي يُنقاد[3] إليه ولا ينقاد هو

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص276-277.
(2) في (س) السين. ويوجد في هامش (س، ق141أ) حاشية مفادها: "بلغ".
(3) ليست في (س).

لأحد. قال علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه: "أهللت بما أهلّ به رسول الله صلّى الله عليه وسلّم"، وهو لا يعرف ما أهلّ به، فقبل منه مع كونه أهلّ على غير علم مُحقّق، فأحرى إذا كان على علم مُحقّق.

فأعلم بذلك فرعون لِيُعْلِمَ قومه رجوعه عمّا كان ادّعاه فيه من أنّه ربّهم الأعلى. فأمره إلى الله، فإنّه آمن عند رؤية البأس، وما نفع في مثل ذلك أحد الإيمان فرفع عنه عذاب الدنيا إلّا قوم يونس، ولم يتعرّض /للآخرة. ثمّ إنّ الله [115ب] تعالى صدّقه في إيمانه بقوله: ﴿ءَآلْـَٔـٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ [يونس: 91]، فدلّ على إخلاصه في إيمانه. ولو لم يكن مُخلصًا لقال تعالى فيه كما قال في الأعراب الذين قالوا: آمنّا: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14]. فقد شهد الله تعالى لفرعون بالإيمان، وما كان الله ليشهد لأحد بالصدق في توحيده إلّا ويجازيه به، وبعد إيمانه فما عصى الله تعالى، فَقَبِلَهُ الله، إن كان قَبِلَهُ، طاهرًا.

والكافر إذا أسلم وجب عليه أن يغتسل، فكان غرقه غسلًا له وتطهيرًا، حيث أخذه الله تعالى في تلك الحالة نكال الآخرة والأولى، وجعل ذلك عبرةً لمَن يخشى. وما أشبه[1] إيمانه بإيمان مَن غرغر، فإنّ المُغرغر موقن بأنّه مُفارق قاطع بذلك، وهذا الغرق هُنا لم يكن كذلك لأنّه رأى البحر يبسًا في حقّ المؤمنين، فعلم أنّ ذلك كان لهم بإيمانهم فما أيقن بالموت، بل غلب على ظنّه الحياة. فليس منزلته منزلة مَن حضره الموت فقال: ﴿إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٔـٰنَ﴾ [النساء: 18]، ولا هو من الذين يموتون وهُم كفّار، فأمره إلى الله. ولمّا قال الله تعالى له: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾ [يونس: 92]، كما كان قوم يونس، فهذا إيمان موصول، وقدم الهوية في ضميره ليلحق بتوحيد الهوية»[2].- انتهى.

وقال في موضع آخر من هذا الباب:

---

(1) حاشية في (س، ق141ب) مفادها: قوله: "وما أشبه" فهي لا تعجب كما لا يخفى!.
(2) الفتوحات المكية، ج2، ص410.

«قال لموسى وهارون: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: 44]، والترجّي من الله تعالى واقع، كما قالوا في: "عسى"، فإنّهما كلمتا[1] ترجّ. ولم يقل لهما: "لعلّه يتذكّر أو يخشى في ذلك المجلس ولا بُدّ"، ولا خلّصه للاستقبال الأخروي، فإنّ الكلّ يخشونه في ذلك الموطن. فجاء بفعل الحال الذي يدخله الاحتمال بين حال الدنيا وبين استقبال التأخير للدار الآخرة، وذلك لا يكون مُخلصًا للمُستقبل إلّا بالسين أو سوف. فالذي ترجّى من فرعون وقع، لأنّ ترجّيه تعالى واقع. فآمن فرعون وتذكّر وخشي كما أخبر الله تعالى، وأثّر فيه لين قول موسى وهارون، ووقع الترجّي الإلهي كما أخبر، فهذا يدلّك على قبول [111أ] إيمانه، لأنّه لم ينصّ إلّا على ترجّي التذكّر والخشية، لا على / الزمان»[2].- انتهى.

وقال في الباب الخامس والأربعين وأربعمئة:

«فآداب الأولياء آداب الأرواح الملكيّة، ألا ترى أنّ جبريل يأخذ حمأة البحر فيلقمه فرعون حتى لا يتلفّظ بالتوحيد، ويُسابقه مُسابقة غيرة على جناب الحقّ، مع علمه بأنّه قد علم أنّه لا إله إلا الله، وغلبه فرعون، فإنّه قال كلمة التوحيد بلسانه كما أخبر الله تعالى عنه في كتابه العزيز»[3].- انتهى.

فهذه عباراته في فصوصه وفي فتوحاته سقتها بألفاظها ليتأمّل الناظر المُنصف فيها، فيراها مُنطبقة على الشرع المبين، فيحسن ظنّه بأولياء الله أجمعين.

[نقد البَرْزَنْجي للشعراني في قصة "الدس"]

تنبيه: وقع للشعراني في كتابه اليواقيت والجواهر أنّه حَلَفَ بالله أنّ القول بإيمان فرعون كذب وافتراء على الشيخ قُدّس سرّه، وأنّه دُسّ في كتابه الفصوص والفتوحات، وأنّ الفتوحات من آخر مؤلّفاته.

(1) ليست في (س).
(2) الفتوحات المكية، ج2، ص411.
(3) الفتوحات المكية، ج4، ص60.

وهو عجيب منه، وخلاف الواقع، فإنّ كلّ مَن له ذوق في كلام الشيخ يعلم أنّ هذه كلّها عباراته، وأنّه على طِبْقِ شربه[1]. وكيف يُدسّ قدر كرّاس في مواضع عديدة في كلام رجل إمام معروف له تلامذة مُحقّقون، علماء أجلّاء مُكبّون على تصانيفه مُطالعةً وقراءةً وإقراء، كالصدر القونوي وأضرابه.

ثمّ إنّ قوله: إنّ الفتوحات آخر تآليفه غلط، فقد صرّح ربيبه وتلميذه وأعظم خلفائه الشيخ القطب المُحقّق صدر الدين القونوي في خطبة كتابه[2] الفكوك أنّ الفصوص آخر تصانيفه، ولفظه: "وبعد فإنّ كتاب فصوص الحكم من أنفس مُختصرات تصانيف شيخنا الإمام الأكمل، قدوة الكمل، هادي الأمّة، إمام الأئمّة، محيي الحقّ والدّين أبي عبد الله محمّد بن علي العربي الطائي رضي الله عنه وأرضاه به منه. وهو من خواتم منشآته وأواخر تنزّلاته"[3]. هذه عين عبارته. وقد نقل عن الفتوحات في الفصوص، فيقول: فذكرنا هذا في الفتوحات.

(1) في (س، ق142أ): "مشربه".

(2) هُنا بداية الورقة (142ب) من النسخة (س) وهي تحوي حاشية مُهمّة بخط مُخالف لخط المتن مفادها: "أقول وأنا الفقير إبراهيم الحلبي: إني رأيت نسخة الفتوحات بخط مؤلفها قُدّس سرّه وهي سبعة وثلاثون مُجلّدًا صغيرًا أتى بها من قونية الوزير الأعظم علي باشا ابن الحكيم في وزارته الثانية للسلطان محمود خان، وحُملت إلى مسكني في بيت الوزير الأعظم راغب باشا، وهو إذ ذاك رئيس، وكان الجلد السادس والثلاثون مفقودًا فكتبه الوزير راغب باشا بيده الكريمة من نسخة محمود أفندي الأسكداري قُدّس سرّه تبرّكًا. ثمّ كتب من المسوّدة نسخة، فكان كل جلد بما فيه أجزاء من الكامل، فكانت مئتين وستة وتسعين جزءًا. وقد نظرت فيها مع نسخ مُتعددة فرأيتها مُتطابقة إلّا بعض تحريف مُعتاد. وأما دعوى الشعراني فلا صحة لها بوجه من الوجوه، ثم ردت المسوّدة إلى موضعها من قونية وفي آخر كل مُجلّد من المسوّدة بخط مؤلفها أيضًا: حضر سماع هذا المُجلّد عليّ في دمشق فلان وفلان، تارة يعد عشرين وتارة ثلاثين". [انتهت الحاشية].
وأغلب الظن أنّه إبراهيم بن مصطفى الحلبي، وهو ممّن أخذ عن عبدالغني النابلسي، إذ ورد في سلك الدرر للمُرادي، أنه كان يقوم بنسخ ومقابلة المخطوطات، ومنها الفتوحات المكية، وقد درّس في جامع السلطان سليم، وآيا صوفيا، وتوفي سنة 1190هـ انظر أبا الفضل محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، تحقيق أكرم العلبي، دار صادر، ج1، ص46.

(3) صدر الدين محمد القونوي، كتاب الفكوك أو أسرار فصوص الحكم، مُقدمة وتصحيح وترجمة: محمد خواجوي، إيران، انتشارات مولى، 1413هـ، ص80.

وكأنّ الشعراني[1] لـمّا عجز عن توجيه كلامه التجأ إلى الإنكار، وحلف بالله ترخّصًا بأنّ في الحلف صون عرض الأولياء الكبار، فالله يغفر لنا وله. وقد طبّقناه ولله الحمد على الشرع في رسالة سمّيناها التأييد والعون للقائلين[2] بإيمان [111ب] / فرعون، لم نُسبق إلى مثلها، وسنذكر خُلاصتها في هذه الرسالة إن شاء الله تعالى. والله تعالى أعلم.

[7] قال [الكازروني]: الجواب [عن الاعتراض السابع]، اعلم - جعلك الله من العارفين به - أنّه لا بُدّ قبل الشروع في الجواب من تقديم مقدّمات يلزم الرجوع إليها في أثناء الكلام:

إحداها: اللفظ الموضوع لمعنى إن لم يحتمل غيره فهو نصّ ومُحكم. وإن احتمل غيْره، فإن استويا بحيث لا يكون أحدهما أولى، فمُشترك ومُتشابه، كالقرء للطهر والحيض، وإن كان أحدهما أولى فظاهر، وغير الأولى مرجوح ومُحتمل.

ثانيتها: إذا استدلّ شخص بالنصّ فيُطالب الخصم بنصّ مثله، فلا يقابل بظاهر أو مُشترك أو مرجوح. وإذا استدلّ بالظاهر فيُقابل بظاهر أو بنص دون مُشترك أو مرجوح.

ثالثها: إذا استدلّ شخص بالكتاب أو السنّة، فلا يجوز تكفيره ولا تفسيقه، لأنّه من أهل القبلة، ولو كان مُخطئًا. فإنّه قد تمسّك بالكتاب والسنّة وتشبّث بذيل النبوّة، ولا سيّما مَن كان مُتصفًا بكمال العلم والعمل.

رابعتها: منكر "المسائل الاجتهادية" ليس بكافر، لأنّ الكفر هو إنكار ما عُلم بالضرورة مجيء الرسول صلّى الله عليه وسلّم به. والإيمان هو التصديق بما علم بالضرورة مجيء الرسول به. وكذلك إنكار الأحاديث التي وردت برواية الآحاد[3] ليس بكفر. وإنكار المفهوم ليس بكفر أيضًا، إلّا أن يكون نصًّا. وبالجُملة فإنكار الأمور الظنّية ليس بكفر، إنّما الكفر إنكار الأمور الدينيّة الضروريّة اليقينيّة.

(1) وردت في المخطوط الشعراوي وهي نسبة مُتداولة أيضًا.
(2) في (ت) للقابلين.
(3) في (س) الأحاديث. وهو خطأ. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

وبعد أن خطرت هذه المُقدّمات على الخاطر الخطير فلنشرع في المقصود ونُحرّر المبحث أوّلًا على أُسلوب اخترعناه نحن، ثمّ نُطبّق ونوفّق بينه وبين كلام الشيخ قُدّس سرّه.

اعلم شرح الله صدرك، ورفع ذكرك، ويسّر أمرك، أنّ فرعون قد تلفّظ بكلمتي الشهادة لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ﴾ [يونس: 90] الآية. فهذا نصّ، لأنّه إنّما ذكر بني إسرائيل لئلا يُتوهّم أنّه إنّما آمن بألوهيّة نفسه، حيث كان يقول فيما سبق: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: 24]، و﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: 38]. فرفع توهّم هذا الاحتمال /بقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [يونس: 90]، كما قالت السحرة: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ [الأعراف: 121، 122]، لئلا يُتوهّم أنّهم آمنوا بفرعون، وأنّه المراد بربّ العالمين. ثمّ أكّد فرعون إيمان نفسه بقوله: ﴿وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: 90]. [111أ]

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس: 91]، يدلّ على أنّ إيمانه غير مقبول.

قلنا [الكازروني]: الآية تحتمل أمرين:

الأوّل: أن يكون ذلك تقريعًا وتوبيخًا، حيث فرّط في الزمان الطويل من عمره، وتدارك في هذا الزمان القصير الذي لا يُمكنه فيه من الأعمال غير الإيمان. وهذا الاحتمال أولى وأقوى، لأنّ ظاهر الكلام تصديقه في إخلاصه في الإيمان، وإلّا كان ينبغي أن يُنفى أصل الإيمان، كما قال تعالى[1] في حق الأعراب حين قالوا: "آمنّا": ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14]، فظاهر هذا الكلام التوبيخ فقط دون عدم القبول.

الثاني: أن يكون التوبيخ لعدم قبول الإيمان، وهذا الاحتمال بعيد، لأنّه ليس في هذه الكلمات قرينة دالّة على عدم قبول إيمانه إلّا مُجرّد التوبيخ، والتوبيخ المُجرّد لا يدلّ على عدم القبول إلّا دلالة بعيدة.

---

(1) ليست في (س).

فقد دلّ هذا الكلام على قبول إيمانه بطريق التنصيص. فعلى هذا كان الدليل على إيمان فرعون نصّين، ونسبة هذا الكلام، يعني قوله: ﴿ءَآلْـَٔـٰنَ﴾ إلخ. . .، إلى الاحتمال الأوّل ظاهر، وإلى الثاني مرجوح، والمرجوح لا يُعارض نصًّا واحدًا، فكيف يُعارض نصّين؟ ونهاية الأمر أن يسلم ظهور هذا الكلام في الاحتمال، والظاهر لا يُعارض نصًّا واحدًا فكيف يعارض نصّين.

فإن قيل: إنّه "إيمان بأس[1]"، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَـٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾ [غافر: 85] الآية.

قلنا [الكازروني]: لنا في الجواب مقامان:

الأوّل: إنّ هذه الآية مُجملة وبيانها في الآية الثانية، فإنّها دلّت على عدم نفع إيمان البأس، ولم يعلم عدم نفعه في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما، فهذا القدر فيها مُجمل، وبيانه وقع في الآية الأخرى، وهي قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ
[144ب] قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَـٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ / لَمَّآ ءَامَنُوا۟ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَـٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [يونس: 98]، ففهم من هذه الآية أنّ نفي نفع إيمان البأس إنّما هو بالنسبة إلى الدنيا، وليس في الآية تعرّض لنفي النفع الأخروي بوجه، فيحتمل أن ينفع في الآخرة. وعلى هذا فليست الآية نصًّا في عدم نفع إيمان البأس مُطلقًا في الدارين، بل يحتمل أن يكون مُراد الحقّ جلّ جلاله بتلك الآية ما بيّنه في هذه الآية، وإذا حصل الاحتمال بطل الاستدلال.

فإن قيل: الدليل على عدم نفع إيمان البأس الإجماع.

قلنا [الكازروني]: جواب هذا عُلم ممّا مرّ في جواب الاعتراض السادس، فليراجع ما ذكرناه في بيان حجّية الإجماع.

المقام الثاني: لا نسلم أنّ هذا الإيمان إيمان بأس، وإنّما يكون إيمان بأس لو كان فرعون قطع رجاءه من النجاة وأيقن بالهلاك. والحال أنّه لم يقطع رجاءه من النجاة، لأنّه كان يُشاهد بني إسرائيل يمشون في البحر يبسًا، وعلم أنّ ذلك ببركة

(1) في (س) بأس.

الإيمان بموسى وإلهه[1]، فسارع إلى الإيمان وقوي رجاه بسبب الإيمان، ولهذا قال: ﴿ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [يونس: 90]، لعلّه ينجو كما نجت بنو إسرائيل.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيۡتَ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمۡوَٰلًا﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا يُؤۡمِنُواْ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ ۝ قَالَ قَدۡ أُجِيبَت دَّعۡوَتُكُمَا﴾[2] [يونس: 88، 89] يدلّ على أنّ قوم فرعون آمنوا عند رؤية العذاب الأليم، كما آمن فرعون حينئذٍ، فإنّ موسى وهارون قد دعوا بذلك، وقد قال تعالى: ﴿قَدۡ أُجِيبَت دَّعۡوَتُكُمَا﴾، وعلى تقريرك السابق يلزم أن يكون إيمان قومه أيضًا صحيحًا، وظاهر الآية يدلّ على عدم صحّتهما جميعًا، فإنّ الضمائر في قوله: ﴿رَبَّنَا ٱطۡمِسۡ عَلَىٰٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ وَٱشۡدُدۡ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ﴾ [يونس: 88]، راجعة إليه وإليهم.

قلنا [الكازروني]: رجوع الضمائر يحتمل أمرين:

أحدهما: أن ترجع إليهم جميعًا.

ثانيهما: أن ترجع إلى الملأ فقط، كقولك: جاء السلطان والقوم فأكرموني، يحتمل أن يرجع أكرموا[3] إلى السلطان والقوم معًا، وأن يرجع إلى القوم فقط. ويكون / المُراد من العذاب الأليم عذاب الآخرة دون الغرق. فيكون [113أ]
قوم فرعون لم يؤمنوا حال الغرق، وإنّما آمن فرعون وحده، ولهذا أخبرنا عن فرعون أنّه آمن حالة الغرق ولم يخبر عنهم. وفي أكثر مواضع القرآن المُراد من العذاب الأليم عذاب الآخرة، ولهذا قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتۡ عَلَيۡهِمۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝ وَلَوۡ جَآءَتۡهُمۡ كُلُّ ءَايَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ﴾[4] [يونس: 96-97]، ولا تحقّ الكلمة إلّا على الكافر الذي علم الله منه أنّه لا يؤمن. فهذا الكلام وإن كان

---

(1) ورد في (ت)، (هـ) آله.

(2) الآية كاملة: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيۡتَ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمۡوَٰلًا فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا ٱطۡمِسۡ عَلَىٰٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ وَٱشۡدُدۡ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُواْ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ ۝ قَالَ قَدۡ أُجِيبَت دَّعۡوَتُكُمَا﴾.

(3) في (هـ) ضمير أكرموا.

(4) وردت الآية على النحو الآتي: "إن الذين حقت عليهم كلمة العذاب لا يؤمنون...".

بالنسبة إلى الاحتمال الأوّل ظاهرًا، وبالنسبة إلى الثاني مرجوحًا، لكن الظاهر لا يُعارض النصّ، ولا سيّما وجانب المرجوح قائم الاحتمال، وإذا تطرّق الاحتمال بطل الاستدلال.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ﴾ [هود: 98] الآية، يدلّ على أنّ فرعون مع قومه يدخلون النار، وأنّهم أُتبعوا في هذه الدنيا لعنة، ويوم القيامة حالهم أشد وأقبح.

قلنا [الكازروني]: ورد في الآية الأخرى: ﴿أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: 46]، ولم يقل: أدخلوا فرعون وآله، فجاز أن يكون مُراد الله في الآية المُتقدّمة أنّ قوم فرعون يردون النار دونه، فإنّ "أوردهم" فعل مُتعدّ، فالمعنى أنّه أورد قومه، وإذا رجع ضمير "أوردهم" إلى القوم فضمير "أُتبعوا" أيضًا يرجع إليهم.

فإن قيل: فما فائدة قوله: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ﴾.

قلنا: فائدته أنّه لـمّا ادّعى الألوهيّة في الدنيا بالباطل، كان يوم القيامة يمشي أمامهم إلى أن يصلوا إلى النار حيث إنّهم تبعوه فيما هو باطل في نفس الأمر، ثمّ يرجع عنهم ليعلموا أنّهم تبعوه بغير حجّة، وأنّه إنّما رجع ببركة إيمانه، أي: فتعظم حسرتهم وندامتهم.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلْآخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ﴾ [النازعات: 25]، يدلّ على أنّه عذّب في الدنيا بالغرق، فيُعذّب في الآخرة أيضًا، البتة! حيث ورد بصيغة الماضي الدال على تحقّق الوقوع.

قلنا: هذا مُحتمل، ولكن يحتمل وجهًا آخر، وهو أن يكون نكال آخرته ودنياه هذا الغرق فقط، ويكون هذا نكتة التعبير بالماضي، ولهذا قدّم الآخرة / [113ب] على الأولى. ولـمّا كان هذا الاحتمال قائمًا سقط الاستدلال.

هذا مُحصّل كلام الشيخ رحمه الله تعالى في أمر فرعون، نقّحناه بهذا الأسلوب، ومع هذه الأدلّة والمباحث.

قال رحمه الله في الفصوص وفي الفتوحات: «وأمره إلى الله»، يعني: أمر

فرعون في قبول إيمانه وعدم قبوله، إلى الله. ومع أنّه ذكر في الفتوحات عبارة يُفهم منها أنّ فرعون ليس من أهل النجاة، بل إنّه من أهل الهلاك وفي سلك الكفّار، حيث قال في الباب الثاني والستّين منها:

«المجرمون على أربع طوائف كلها في النار لا يخرجون منها، وهم المُتكبّرون على الله كفرعون وأشباهه ممّن ادّعى الربوبيّة لنفسه ونفاها عن الله تعالى، فقال: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: 38]، وكذلك نمرود وغيره. والثانية: المُشركون وهم الذين أثبتوا الله، وجعلوا معه آلهة أخرى، فقالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: 3]. والطائفة الثالثة: المعطّلة، وهم الذين يقولون: لا إله، جملةً واحدة، ولم يثبتوا إلهًا لا من العالم ولا من غير العالم. والطائفة الرابعة: المُنافقون، وهُم الذين أظهروا الإيمان للقهر الذي يحكم عليهم، فخافوا على دمائهم وأموالهم وذراريهم، وهم[1] في نفوسهم على ما هُم عليه [من اعتقاد][2] إحدى هذه الثلاث الطوائف: إمّا مُعطّل أو مُشرك أو مُتكبّر. فهؤلاء الأربعة أصناف هم أهل النار الذين لا يخرجون منها، من الجن والإنس.

وإنّما كانوا أربعة لأنّ الله تعالى ذكر عن إبليس أنّه يأتينا من بين أيدينا ومن خلفنا وعن أيماننا وعن شمائلنا، فيأتي المُشرك من بين يديه، ويأتي المُعطّل من خلفه، ويأتي المُتكبّر من عن يمينه، ويأتي المُنافق من عن شماله، وهو الجانب الأضعف، فإنّه أضعف الطوائف الأربع، كما أنّ الشمال أضعف من اليمين. وجاء المُتكبّر من عن اليمين لأنّه محلّ القوّة، فيتكبر بقوّته. وجاء المُشرك من بين يديه فإنّه رأى إذ كان بين يديه جهة عينيه، فأثبت وجود الله تعالى ولم يقدر على إنكاره، فجعله [إبليس] يُشرك به في ألوهيته. /وجاء المُعطّل من خَلْفِهِ، فإنّ الخَلْف ما هو محل النظر، فقال له: ما ثمّ شيء، أي: ما في الوجود شيء يُقال له: الإله»[3]. - انتهى. [111ب]

(1) ليست في (ت)، (س).
(2) ليست في (ت)، (س).
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص301. بتصرف.

وقال في كتاب روح القدس في مناصحة النفس: «إن استعملت سرّ الألوهيّة ونـ تستعمل من هذه الأدوية خرجت مع فرعون ونمرود»[1]، وحيث إنّ الشيخ قُدّس سرّه وكّل أمر فرعون إلى الله في موضع، وقال بكفره في موضع، وصرّح بكونه من أهل النار في موضع، علم أنّ ما ذكره في باب إيمانه من قبيل البحث لا من قبيل الاعتقاد.

فإن قيل: لو كان كذلك فلمَ قال: «قبضه الله طاهرًا مُطهّرًا».

قلنا [الكازروني]: لما قرّر دليل إيمانه ولم يخلُ ذلك الدليل عن قوّة، قال "طاهرًا مُطهرًا"، وهو كذلك. فإنّ إيمانه ثابت، بناه على قوة أدلّته، وإذا ثبت إيمانه، وقد صحّ أنّ الإيمان يَجُبُّ ما قبله، كان طاهرًا مُطهّرًا. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: (قوله: "وإذا ثبت إيمانه... إلخ"، مبني على التحقيق. وما قبله وهو قوله: "وحيث إنّ الشيخ" إلخ... كلام خطابي، وذلك أنّه ليس في نمرود تصريح بكفره، وقوله المارُّ: «كفرعون ونمرود» يحتمل أن يكون معناه كتكبّر فرعون، أو كفرعون لو مات على ذلك ولم يتب في آخر عمره، ويدلّ لهذا الثاني قوله في: روح القدس الذي نقله الأصل: «إن استعملت سرّ الألوهيّة ولم تستعمل من هذه الأدوية» إلخ... فإنّ فرعون استعمل دواء التوحيد والتوبة في آخر عمره، فلم يكن من أهل النار. ولهذا البحث مزيد تحقيق في كتابنا التأييد. و)[2] لا بُدّ من إنجاز الوعد بإيراد خُلاصة التأييد والعون توضيحًا للمقام، وتوشيحًا للمرام.

[خلاصة كتاب التأييد والعون للقائلين بإيمان فرعون للبَرْزَنْجي]

فأقول [البَرْزَنْجي]: لا بُدّ من مقدّمات:

أحدها: أنّه قد تقدّم في المُقدّمة أنّه لا يجوز إطالة اللسان في أعراض أهل

---

(1) محمود غراب، شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ط2، دمشق، 1994، ص158.

(2) ما بين قوسين ليس في (ت)، وهو من قوله: "قوله: وإذا ثبت إيمانه"، إلى قوله "في كتابنا التأييد، و". والإضافة من بقية النسخ المخطوطة.

لا إله إلا الله، والمُبادرة إلى تكفير أهل القِبلة، ومرّ معنى الكفر والإيمان فاستحضر ذلك هُنا.

ثانيتها: لا إجماع على كفر فرعون، فقد نقل السراج المخزومي، وهو دمشقي من تلامذة السراج البُلقيني، أنّه ذهب إلى القول بإيمان فرعون جمعٌ كثيرٌ من السلف، لما حكى الله عنه من النطق بالشهادة، وكان ذلك آخر عهده بالدنيا. بل قال الإمام أبو بكر الباقلّاني: "قبول إيمانه هو الأقوى من حيث الاستدلال". وقال العلامة المهائمي: إنّ البيهقي نقل القول بإيمانه عن جماعة من العلماء، وإنّ بعض المُفسّرين نقل ذلك أيضًا، قال ذلك في رسالته المُسمّاة بـ الرتبة الرفيعة. وأخبرني الشيخ الكامل ميرزا بن محمّد الشامي الدمشقي ثمّ المدني أنّ حافظ الشام شمس الدين الميداني أخبره أنّه رأى في بعض الكتب أنّه ذهب إلى إيمانه أربعة عشر من كبار أئمّة السلف.

[حجية الإجماع]

وبتقدير وجود الإجماع فلا كفر بمُخالفته (لما قال حجّة الإسلام الغزالي في فيصل التفرقة بين الإسلام / والزندقة: [114ب]

"إنّ الحُكم بالتكفير بمُخالفة)[1] الإجماع من أغمض الأشياء، إذ شرطه أن يجمع أهل الحلّ والعقد في صعيد واحد، فيتّفقون على أمرٍ واحد اتّفاقًا صريحًا، ثمّ يستمرّون عليه مدّة عند قوم، وإلى تمام انقراض العصر عند قوم. أو يُكاتبهم الإمام في أقطار الأرض فيأخذ فتاويهم في زمانٍ واحد، بحيث تتّفق أقوالهم اتّفاقًا صريحًا حتّى يمتنع الرجوع عنه والخلاف بعده. ثمّ النظر بعد ذلك في صاحب المقالة، هل بلغه الإجماع؟ إذ كل أحد لا تكون الأقوال عنده مُتواترة ولا مواضع الإجماع عنده مُتميّزة عن مواضع الخلاف، وإنّما يُدرك ذلك شيئًا فشيئًا، وإنّما يعرف من مُطالعة الكتب المُصنّفة في الاختلاف وإجماع السلف. (...) فإذن كلّ مَن خالف

(1) ما بين قوسين ليست في (س).

الإجماع ولم يثبت عنده فهو جاهل وليس بمكذب، فلا يمكن تكفيره. والاستقلال بمعرفة التحقيق في هذا ليس باليسير، (...) فإذا رأيت الفقيه الذي بضاعته الفقه يخوض في التكفير والتضليل فأعرض عنه"(1)- انتهى.

ثمّ إنّ الإجماع مُختلف في الاحتجاج به، فقد خالف في "حجية الإجماع" جمع، والقائلون بحجيته اختلفوا في بعض صوره، كالذي شذّ عنه بعض المجتهدين كواحد واثنين، وكالإجماع السكوتي وهو ما أتاه بعض المُجتهدين قولًا وفعلًا وانتشر وسكتوا عليه فلم يُنكروه، وكالإجماع المسبوق بالخلاف. والمشهور في الأوّل [أي: ما شذّ عنه بعض المُجتهدين] أنّه ليس بحجة ولا بإجماع، وحكاه أبو بكر الرازي من الحنفية عن الكرخي منهم، وفي البحر للزركشي أنّه المذهب، يعني: عدم الحجيّة، ونقله الآمدي عن ابن جرير، وإليه يميل كلام أبي محمّد الجويني والد إمام الحرمين. قال الصفي الهندي: والقائلون بأنّه إجماع مُرادهم أنّه ظنّي لا قطعي. والمشهور في الثاني [أي: السكوتي] أنّه حجّة، وهل هو إجماع؟ وجهان لم يرجّح الرافعي منهما شيئًا. قال الزركشي: الراجح أنّه إجماع، وعن الإمام الشافعي رحمه اللّه أنّه ليس بإجماع، لقوله: "لا ينسب للساكت قول". قال الزركشي: "ومَن قال: إنّه إجماع أراد أنّه ليس
[115أ] بقطعي". وأمّا الثالث [المسبوق بالخلاف] فقالت الحنفيّة: /إنّه ظنّي بمنزلة أخبار الآحاد، ونقل الزركشي عن صاحب التقويم منهم أنّه أدنى مراتب الإجماع، وقال الزركشي: الحق أنّه مظنون، قال: وإليه يُشير كلام إمام الحرمين.

ثمّ إنا إذا قلنا بأنّ الإجماع حجّة قطعيّة في غير ما مرّ من الصور، فالذي عليه الجمهور وصحّحه القاضي في التقريب والغزالي في كتبه أنّه لا يقبل فيه أخبار الآحاد، فالمنقول بالآحاد إجماع وليس بحجّة. وقيل: يُقْبَل، فيجب العمل به ولا يُفيد إلّا الظن، وعليه الفقهاء، وصحّحه المُتأخّرون، قالوا: ولا يُقْضى به

---

(1) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص200. والنصّ كما ورد عند الغزالي يبدأ على النحو الآتي: "وأما ما يستند إلى الإجماع فَدَرْكُ ذلك من أغمض الأشياء...". يوجد في (س، ق147أ) ختم وقف السلطان سليم.

على القواطع والنصوص من الكتاب والسنّة المتواترة، كالحال في أخبار الآحاد، فإنّها تُقبل في العمليّات، دون العلميّات.

وقد اتّفق المحقّقون من أهل الأصول والمُتكلّمين على أنّ شرط التكفير بمُخالفة الإجماع أن يكون المُجمع عليه ممّا علم من الدّين بالضرورة، بحيث يشترك في معرفته الخواص والعوام: كحرمة الخمر والزنا، وإلّا فإن خفي على العامّة: كاستحقاق بنت الابن السدس، وحرمة نكاح المُعتدّة بالعدّة، فلا يكفر بمُخالفته. ذكر هذا ابن الحاجب، والآمدي، والصفي الهندي، والسيّد الجرجاني، والتفتازاني، والعضد، والزركشي، وابن الهمام. ومِنْ قبلهم الرافعي، والنووي، ومن المالكيّة القرطبي. بل اتّفق هؤلاء على أنّ الكفر بمُخالفة الإجماع القطعي ولو كان ضروريًّا محلّ خلاف، وإنّ الذي ذكرناه من الكفر بالضروري دون غيره هو المُختار من ثلاثة أقوال لهم. ثانيها: لا يُكفّر بمُخالفته مُطلقًا؛ ثالثها: يُكفّر مُطلقًا، والمُختار التفصيل المذكور. قال العلامة ابن حجر في التحفة:

"وشرطه أن يعلم من الدّين بالضرورة، ولم يجز أن يخفى عليه، أمّا ما لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس، وحرمة نكاح المُعتدّة للغير، وما لمُثبته أو مُنكره تأويل غير قطعي البطلان، أو بَعُدَ عن العلماء بحيث يَخفى عليه ذلك، فلا كفر بجحده لأنّه ليس فيه تكذيب. قال: ومن أفراد قولنا: "وما لمثبته أو منكره" إلخ... إيمان فرعون الذي زعمه قوم، فإنّه لا قطع على عدمه، بل ظاهر الآية وجوده. قال: وبما تقرّر عُلم خطأ من كفّر القائلين بإسلام فرعون، /لأنّا وإن اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه [115ب] غير ضروري، وإن فرض أنّه مُجمع عليه"[1]. - انتهى، وهو نفيس جدًّا.

ثالثها: مذهب أهل الحق من المحدّثين والصوفيّة والمُتكلّمين أنّه لا يلزم من الإيمان والنطق بالشهادتين عدم دخول النار، ولا عدم التعذيب بها، وإنّما

(1) انظر: حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ج9، ص87-88.

اللازم عدم الخلود في النار. فكل مَن آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يخلد في النار، وإن دخلها بالكبائر أو بحقوق العباد. ولا يلزم من دخول النار والتعذيب بها عدم الخروج منها، بل يخرج من النار كلّ مؤمن، بل وكلّ موحّد، كما دلّت عليه الأحاديث، إذ قد يُعذّب بغير الكفر من الذنوب. ولا يلزم من قوله صلى الله عليه وسلّم: ((الإسلام يَجُبّ ما قبله))، و ((التوبة تَجُبّ ما قبلها))، أن لا يُعذّب إذا مات عقب أحدهما، لأنّ محلّ ذلك في الذنوب التي بين العبد وربّه، كالكفر والزنا وشرب الخمر. أمّا حقوق العباد فلا تسقط بالإسلام ولا بالتوبة، بمعنى الندم، بل لا بُدّ مع الندم من إيصال الحقّ إلى صاحبه أو الاستحلال منه. وقد بسطنا القول في هذه المسألة في التأييد والعون، فراجعه.

رابعتها: إسلام المُضطر والمُكره مقبول في ظاهر الشرع، فلو قُدّم إلى السيف للقصاص مثلًا فأسلم، حكمنا بصحّة إسلامه، وأنّ هذا ليس من إيمان البأس، وأنّ إيمان البأس الذي لا ينفع معه الإيمان هو الذي عَلم علمًا يقينيًّا أنّه ميّت في هذه الحالة. فلو غلب على ظنّه السلامة أو استوى الهلاك والسلامة، أو غلب على ظنّه الهلاك ولم يوقن، وآمن، نفعه الإيمان، كأن غرق والساحل قريب أو يُحسن السباحة فآمن فإنّه يُقبل منه، وهذا ممّا لا يُنازع فيه.

خامستها: التوبة مقبولة، والإسلام كذلك، ما لم يغرغر صاحبه. ومعنى الغرغرة أن تتعطّل حواسّه ويغيب عن الأمور الدنيويّة، وتظهر له أمور البرزخ وأحواله، بحيث لا يرى مَن عنده ولا يسمع كلامه، ولا يرى إلّا الملائكة وما قدّم من الأعمال، وملك الموت ونحو ذلك. فمتى قدّم الشهادة أو التوبة على
[116أ] تلك الحالة قبلت منه، وأدلّة هذه المُقدّمة / مبسوطة في التأييد أيضًا، فليُراجعه مَن أراد الإحاطة بذلك.

وإذا تمهّدت هذه المقدّمات فاستمع لما يُتلى عليك:

فنقول: حاصل كلام الشيخ قُدّس سرّه في الفصوص والفتوحات الاستدلال على إيمان فرعون بظواهر، بل بنصوص من القرآن، فلنذكر وجه استدلاله بها، ثمّ نزيده وضوحًا، مُستعينًا بالله، ومُستمدًّا من روحانيّته قُدّس سرّه:

الآية الأولى: قوله تعالى حكاية عن آسية رضي الله عنها: ﴿لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا﴾ [القصص: 9]. وجه الاستدلال أنّها كانت كاملة، أي: مخلوقة للكمال، بشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلّم لها بالكمال في الحديث الصحيح: ((كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران)). رواه الشيخان وأحمد والترمذي وابن ماجه عن أبي موسى رضي الله عنه، وكَفَتْ شهادةً مُعدّلة. وإذا كانت كذلك وجب أن تكون مُنطَقة بنطق إلهي، فوجب أن يكون "عسى" في قولها: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ﴾ من الله، لأنّه هو الذي أنطقها بذلك؛ ولا شكّ أنّ "عسى" من الله تعالى واجب الوقوع، فوجب أن ينفعهما جميعًا. وقد ظهر نفعه صلى الله عليه وسلّم إيّاها بإيمانها بالاتّفاق، فيجب أن ينفعه أيضًا تصديقًا لقولها المنطقة هي به بالنطق الإلهي "ينفعنا" بلفظ المُتكلّم مع غيره. وفرعون لم ينفعه في الدنيا إذ لم يَنجُ من الغرق، فلزم أن ينفعه في الآخرة، ولا يُمكن نفعه فيها إلّا بالموت على خالص التصديق والإيمان. وقد نطق بالإيمان مُخلصًا فوجب أن يُقبَل إيمانه، وهو المطلوب.

فإن قلتَ: روى ابن جرير عن محمّد بن قيس (أنّها حين قالت: قرّة عين لي ولك، قال فرعون: قرّة عين لك أمّا لي فلا)[1] قال محمّد بن قيس: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: ((لو قال فرعون: قرّة عين لي ولك لكان لهما جميعًا)).

قلتُ: نفى كونه قرّة عين له بالنظر إلى الدنيا، فإنّ عينه كانت قريرة بالمُلك، وكان موسى سبب زواله على ما كان أخبره به المنجّمون والكهّان، فاعتمد قولهم، فأخبر بأنّه سبب زوال قرّة عينه التي هي المُلك، فكيف يكون قرّة عينه؟ ولو قالها لكان هداه الله تعالى قبل ذلك، وأقرّه موسى على ملكه، وقرّت عينه بالمُلك، كما / قرّت بالإيمان. وقد ورد في بعض الآثار أنّ موسى وعده بأربعة أشياء لو [116ب] آمن، منها: بقاء مُلكه لو آمن حال مُلكه، فلم يفعل. ولو قال: "لي ولك" لكان وفّق لما وعده موسى، على أنّه حديث ضعيف، فلا تقوم به الحجّة.

---

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

فإن قلتَ: روى النسفي في التيسير عن وهب أنّ فرعون قال لآسية: "عسى أن ينفعك، وأمّا أنا فلا أريد نفعه". قال ابن عبّاس: "لو أنّ فرعون قال في موسى[1] كما قالت آسية لنفعه الله به، ولكنّه أبى ذلك للشقاء الذي كتبه الله تعالى عليه".

قلتُ [البَرْزَنْجي]: على فرض صحته يُمكن أن يكون معناه لنفعه نفعًا مُماثلًا لنفعها، بأن يكون نفعًا كاملًا في الدارين، ولم يحصل له ذلك للشقاء الذي كُتب عليه من الغرق. على أنّه لم يكن مُنْطَقًا بالنّطق الإلهي، ولهذا لم يحكِ الله كلامه، وحكى كلامها.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طه: 44]، وجه الاستدلال بها أنّ الله تعالى أمر رسوليه صلى الله عليهما وسلّم أن يقولا له قولًا ليّنًا لعلّه يتذكّر أو يخشى، والضمير في "له" لخصوص فرعون كما ترى، و"لعلّ" من الله واجبة الوقوع، كما قالوا في "عسى"، فلا بدّ وأن يتذكّر ويخشى. ولم يقيّد التذكّر والخشية بالحال ولا بالاستقبال، فيشمل الزمان المُطلق الصادق بالحال والاستقبال. ولم يقل: إنّه تذكّر أو خشي قبل ذلك الوقت، وقد تذكّر عند الغرق افتقاره إلى الله تعالى، وخشي عذابه فالتجأ إليه وتبرّأ عمّا سواه، فعلم أنّ هذا هو التذكّر والخشية المترجّيان الموعودان بـ "لعلّ"، فوجب أن يكون قُبل إيمانه تحقيقًا لمعنى "لعلّ"[2] من الله تعالى، وقد مرّت الإشارة إلى هذا التقرير في كلام الشيخ المنقول من الفتوحات.

وأقول: لولا أنّ الله تعالى أراد إيمانه لما أمر رسوليه بلين القول معه، ولقال لهما: أغلظا له القول كما قال لحبيبه صلى الله عليه وسلّم في شأن الكفّار والمنافقين: ﴿وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [التوبة: 73] [التحريم: 9]، فإنّه لما أخبر بأن مأواهم جهنّم وبئس المصير، وعلم موتهم على الكفر، أمره بالغلظ. ولما علم أنّ فرعون يموت على الإيمان، أمرهما بلين القول معه. ألا ترى كيف وصف النبي صلى الله عليه وسلّم باللّين في حق المؤمنين حيث قال: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ

---

(1) "في موسى" ليس في (ت).

(2) ليست في (هـ).

[117أ] ﴿فَظًّا غَلِيظَ / ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: 159]، ولا شكّ أنّ الانفضاض من حوله سبب العذاب، فكان اللّين رحمة. فأمر موسى وهارون عليهما السلام باللّين مع فرعون لئلا ينفض وينفر منهما.

فائدة: في كتاب أسرار التنزيل قال بعضهم في تفسير قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾ [طه: 44]، "معنى ذلك القول اللّين أن يقولا له: وجدت عمرك أربعمئة سنة تقول: "أنا ربّكم الأعلى"، فقل مرّة واحدة: "أنت الرب الأعلى" ليغفر لك كفر أربعمئة سنة، ويطهّرك من نجاسة الشرك والكفر".- انتهى.

فقد تكفّل رسولان عظيمان بأمر الله تعالى له بالنجاة إن أقرّ بالتوحيد مرّة، وقد فعل، فوجب أن يقبل منه وفاء من الله تعالى بكفالتهما. فسبحان مَن وسعت رحمته كلّ شيء، ومغفرته كلّ ذنب، ولو أسرف. إنّه هو الغفور الرحيم.

الآية الثالثة: وهي عمدة الباب وعليها مدار ثبوت المتاب[1]، قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: 90]. وجه الاستدلال بها أنّ فرعون قد نطق بالشهادة قبل الغرغرة حالة التمكّن من النطق، وذلك لأنّه نطق بها قبل أن يدخل حلقه الماء، إذ النطق مع امتلاء الفم والحلق من الماء محال عادة، كما هو معلوم لكل أحد. فلا بدّ وأن يكون نطق ولم يدخل الماء حلقه، ولا يلزم ارتكاب المجاز في قوله: ﴿قَالَ ءَامَنتُ﴾ إلى آخره.

فإن قلتَ: كما أنّه تعالى أثبت له القول كذلك أثبت إدراك الغرق إيّاه، والإدراك هو الإحاطة.

قلتُ [البَرْزَنْجي]: نعم، ولكن الغرق هو انغمار الجسد بالماء، ولا يلزم من انغمار ظاهر الجسد دخوله حلقه، وسبب الهلاك هو الثاني دون الأول. فالظاهر أنّه لـمّا رأى الماء يغمر عسكره من ورائه، وعلم أنّه مدركه نطق بذلك قبل الإدراك التام المانع من النطق حال تمكّنه منه. وكرّر الإيمان مرّتين أو ثلاثًا بناءً على قراءتي فتح

(1) في (م) الباب.

"أن" وكسرها فقوله: ﴿ءَامَنتُ﴾: إيمان، لأنه إنشاء، وقوله: ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ إيمان ثانيًا، وقوله: ﴿وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ إيمان ثالثًا. ويُمكن أن [117ب] يقال[1] على القول بتباين مفهومي الإيمان والإسلام: إنّ قوله: "آمنت" / إخبار عن التصديق الحاصل له بقلبه، أي: "صدّقت بقلبي"، وقوله "أن لا إله" إلخ... نُطْقٌ بالشهادة التي هي أعظم أركان الإسلام، مع عزمه على الإتيان ببقيّة الأركان. ومَن نَطَقَ بها كذلك صحّ أن يُقال: إنّه من المسلمين، فأخبر عن نفسه بالإسلام، وقال: "أنا من المسلمين"، فمعناه أنّي جمعت بين الإيمان[2] والإسلام، وإذا كان كذلك وجب قبوله بوعد الله تعالى الذي لا يخلف الميعاد.

فإن قلتَ: قد قال تعالى في سورة المؤمن[3]: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا﴾ [غافر: 85]، وهذا إيمانٌ عند رؤية البأس، إذ البأس مُفَسّر بشدّة العذاب، والغرق منها.

قلتُ [البَرْزَنْجي]: الجواب من وجوه:

أحدها: وهو للشيخ رضي الله عنه، إنّا لا نسلم أنّه "إيمان البأس"، لأنّ "إيمان البأس" هو الإيمان عند تيقّن الموت، بأن تظهر له الأمور الأُخرويّة من أحكام الآخرة، ورؤية الملك وغير ذلك، وتعطيل حواسه. وهو قد آمن عند رؤية المؤمنين يمرّون في الطريق اليابس راجيًا النجاة بالإيمان، وقد حصل علم ذلك له بالتجربة، فليس إيمانه إيمان البأس بهذا المعنى، فلم يدخل في الآية. وعلى هذا؛ فالاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [يونس: 98]، مُنقطع، لأنّهم لم يروا البأس بهذا المعنى.

---

(1) حاشية في (س، ق151أ) مفادها: "بلغ".

(2) حاشية في (س، ق151ب) مفادها: "بلغ".

(3) وهي سورة غافر، ويطلق عليها اسم سورة المؤمن، لأنّها تذكر قصة مؤمن آل فرعون، ذكر البيضاوي في بداية تفسيره لسورة غافر: "سورة المؤمن مكية وآياتها خمس وثمانون". عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي**، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمٰن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج5، ص51.

فإن قلتَ: تيقّن الموت لا يتوقّف على تعطيل الحواس، ومُشاهدة الأمور الأخروية، فإنّ ذلك إيمان الغرغرة. وإنّما إيمان البأس هو الإيمان[1] عند اليأس[2] بالتحقّق من الحياة وتحقّق الموت. وقد يكون تحقّقه[3] بإخبار الصادق المعصوم. والعلّة في عدم قبوله زوال الإيمان بالغيب الذي عليه مدار التكليف، وإيمان فرعون من هذا الثاني، ولهذا عدَّ أكثر المُفسرين الاستثناء في حق قوم يونس مُتصلًا.

قلتُ [البَرْزَنْجي]: قد مرّ في المُقدمة أنّ التيقن إنّما يحصل إذا أخبره المعصوم بالعذاب المخصوص، وبأماراته وزمانه ومكانه وغير ذلك، ويعلم صِدقُ المُخبِر ولو مع جحوده، وهو هُنا ممنوع. إذ من الجائز أنّ موسى لم يكن أخبره بالغرق، بل هذا هو الظاهر؛ لأنّ موسى خرج خفية، ولو أخبره لما تبعه إلى الهلاك، لأنّه كان يعلم صدق موسى، وإن كان / يظهر لقومه كذبه ويقول: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَـٰذِبًا﴾ [غافر: 37]، وإن لم يُصدّقه، فانتفى الشرط الأخير. وإنما قلنا: "إنّما يحصل" إلخ... لأنّ قبل الإخبار، يحتمل عنده أن يكون شيء آخر سوى سبب هلاكه، فلا يخرج إيمان فرعون عن الإيمان بالغيب. [111ب]

قال المُحقّق الدواني: "ويدلّ على أنّه ليس إيمان الغرغرة طول الكلام وطول الملام"[4].

أقول: وطول البشارة لِما مرّ عن الشيخ أنّ قوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ﴾ [يونس: 92] بشارة، وأنّه قاله تعالى قبل موت فرعون، ومثله لا يكون إلّا في حال استقرار الحياة وبقاء العقل والحواس والشعور.

---

(1) ليست في (س).

(2) ورد في (ت) بعد كلمة "البأس": "بالتحتية"، ولا معنى لها لأنّ الباء أيضًا بالتحتية، والأصح: اليأس كما أثبتناه.

(3) ليست في (س).

(4) انظر: كتاب إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه للعلامة علي بن السلطان محمد القاري، تحقيق وضبط محمد ابن الخطيب، القاهرة، المطبعة المصرية ومكتبتها، 1964، ص20.

ثانيها: وهو للشيخ أيضًا، إنّ المُراد لم يكُ[1] ينفعهم بدفع العذاب عنهم في الدنيا. وفرعون لم ينفعه بهذا المعنى، إذ لم يدفع عنه عذاب الدنيا، وإنّما نفعه في الآخرة، فالآية على عمومها. ولا مُنافاة بين المُراد بها وبين قبول إيمانه، والدليل على هذا المُراد أمور:

أحدها: ما قاله الشيخ رضي الله عنه في قوله تعالى في سورة يونس: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُوا۟ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [يونس: 98]، ما نصّه: "فإنّه تعالى لما استثنى قوم يونس من عدم نفع الإيمان عند البأس، وأثبت لهم النفع على خلاف العادة، بيّن النفع المذكور وفسّره بكشف عذاب الخزي عنهم في الحياة الدنيا، وتمتيعهم إلى حين. فدلّ على أنّ النفع المنفي عمّن سواهم هو النفع الدنيوي دون الأخروي"[2].

ثانيها: ما نقوله: إنّ مؤمن آل فرعون قال: ﴿يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾ [غافر: 38]، ولا شكّ أن اتّباعه إنّما هو في الإيمان بالرسول، فكأنّه قال: "آمنوا"، ثم قال: ﴿يَٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَٰهِرِينَ فِى ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَا﴾ [غافر: 29]، أي: إن لم تؤمنوا يأتكم بأس الله، فمن ينصركم من بأس الله إن جاءكم؟ والعدول من الخطاب إلى التكلّم من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ [يس: 22]، (أي: ما لكم لا تعبدون الذي فطركم؟)[3] فهو لإمحاض النصيحة أو للخوف، لأنّه كان يكتم إيمانه. وقال البيضاوي: "إنّما أدرج نفسه في الضميرين، لأنّه كان منهم في القرابة، وأراهم أنّه معهم ومُساهم فيما ينصح لهم"[4].-انتهى. والبأس الذي وعدهم به هو العذاب الدنيوي بدليل / قوله: [118ب] ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ ٱلْأَحْزَابِ﴾ [غافر: 30]. فدلّ على أنّ إيمان البأس عدم نفعه مقصور على عذاب الدنيا، لا أنّه لا ينفع مُطلقًا.

(1) ليست في (س).
(2) لم أجده في الفصوص ولا الفتوحات ولا كتاب الدواني!
(3) ما بين قوسين ليست في (س).
(4) البيضاوي، ج5، ص56.

قال شيخنا [الكوراني] أيّده الله تعالى: إنّ "لـمّا" في قوله تعالى في [سورة] المؤمن ﴿لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ على هذا الوجه يكون ظرفًا للنفع لا للإيمان، أي: لا ينفعهم حين رؤية بأسنا.

أقول: [البَرْزَنْجي] وظاهره أنّ الإيمان السابق على البأس لا يدفع البأس، وهو كذلك كما يدلّ له حديث الخسف بجيش البراء[1]، وقوله صلى الله عليه وسلم: ((نعم؛ إذا كثر الخبث))، لـمّا قالت أم سلمة رضي الله عنها: "أنهلك وفينا الصالحون؟".

ثالثها: ما نقوله أيضًا: إنّ قول المؤمن المذكور: ﴿وَإِن يَكُ كَـٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ وَإِن يَكُ صَـٰدِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ﴾ [غافر: 28]، إشارة إلى أنّهم إنّما يُصيبهم على تقدير صدقه وعدم إيمانهم به من موعوده العذاب الدنيوي فقط، فلو كان الإيمان عند البأس لا ينفع كان يجب أن يصيبهم كل الذي يعدهم لا بعضه.

قال السيوطي في الإتقان:

> خرّج الآية أبو عبيد على إطلاق البعض وإرادة الكل، "وتعقّب بأنّ موسى كان وعدهم بعذاب في الدنيا وعذاب في الآخرة، فقال: يُصيبكم هذا العذاب الذي في الدنيا، وهو بعض الوعيد، من غير تعرّض لعذاب الآخرة، ذكره ثعلب"[2]. -انتهى.

وقال البيضاوي في تفسيره: "لا أقل من أنّ يُصيبكم بعضه أو يُصيبكم ما يعدكم من عذاب الدنيا، وهو بعض مواعيده، قال: وتفسير البعض بالكلّ مردود"[3].- انتهى.

رابعها: ما نقوله أيضًا: إنّ الأحاديث الصحيحة الكثيرة دلّت على أنّ

---

(1) في (س) الخسوف بجيش البيد.

(2) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1426هـ، ص1511. قد ورد في المطبوع: من غير نفي لعذاب الآخرة.

(3) تفسير البيضاوي، ج5، ص56، باختصار.

الإيمان يُقبل ما لم يغرغر المكلف، كما في المُقدمة الثالثة من التأبيد والعون، وظاهرها الإطلاق الشامل لذي البأس وغيره. وقال المُحقّق الدواني: إن قوله تعالى: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ﴾ [الزمر: 53] الآية، دل على قبول الإيمان مُطلقًا، ولم يُقيِّد وقتًا دون وقت ولا شخصًا دون شخص، فدخل إيمان البأس وغيره[1].- انتهى.

وإنّما لم يُقبل من المغرغر لأنّ التكليف قد ارتفع عن المُغرغر، فوجب أن يكون المُراد بالنفع المنفي عند البأس هو النفع الدنيوي جمعًا بين النصوص بحسب /الإمكان، وإعمالاً لها في الحديث والقرآن. [119أ]

الوجه الثالث من أوجه الجواب وهو مأخوذ من كلام القيصري[2]: إن عدم نفع الإيمان بالنظر للدنيا عند البأس أكثري لا كلي، وبيانه أن الله تعالى نفى نفع الإيمان عند البأس في آية المؤمن فقال تعالى: ﴿فَلَمۡ يَكُ يَنفَعُهُمۡ إِيمَٰنُهُمۡ لَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَا﴾ [غافر: 85]، ووبّخ وحضّ عليه في آية يونس، فقال تعالى: ﴿فَلَوۡلَا كَانَتۡ قَرۡيَةٌ ءَامَنَتۡ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ﴾ [يونس: 98]، وأثبت نفعه على تقدير وجوده، فتعارضتا، فوجب الجمع بينهما دفعًا للتعارض. فيحمل عدم النفع على الأغلب الأكثر، والتوبيخ والتحضيض على النادر الأقلّ. والمعنى: فلم يك ينفعهم غالبًا، وكان ينبغي أن يؤمنوا فربّما كان نفعهم، وإيمان فرعون من الغالب.

فإن قلتَ: لِمَ لَمْ يخرج إيمانه عن الغالب، حيث لم ينفعه، كما خرج إيمان قوم يونس حيث نفعهم وكشف عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا، وما الحكمة في ذلك؟

قلتُ: أجاب شيخنا أيّده الله تعالى بأن قوم يونس اجتمعوا على التوبة والتضرع، ويد الله مع الجماعة، فرحمهم الله بكشف العذاب عنهم. وقوم فرعون لم يُتابعوه على الإيمان بل انفرد فرعون عنهم بالإيمان، فعمّهم الله بالبلاء

(1) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص20.

(2) القيصري يتناول هذه الفكرة في شرح فصوص الحكم، طهران 1386، ص1143.

لكثرة الخبث، ويحشرون على نياتهم كما في الحديث الصحيح، فلا دلالة في كونه غرق معهم أن لا يكون قَبِل الله إيمانه. فالتحضيض في آية يونس على اجتماع القرية كلها على الإيمان، لينفعهم إيمانهم ببركة الجمعية. ويُشير لذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا۟﴾ [الأنعام: 43]، أي: تضرعوا كلهم ليدفع عنهم العذاب.

أقول: ويُمكن أن يكون هذا هو النكتة في ذكر قرية دون شخص واحد.

الوجه الرابع: وهو لنا أيضًا، إنّ المُراد بالبأس المنفي عنده نفع الإيمان هو بأس الآخرة، والمحضوض على الإيمان عنده المُثبت نفعه فيه هو بأس الدنيا. ففي تفسير[1] النسفي إنّ بأسنا فُسّر بعذاب القبر، وهو يؤيد ما قلنا، والقرينة على إضافة البأس إلى ضمير العظمة جمعًا بين النصّين. فيكون التوبيخ والتحضيض بالنسبة إلى بأس الدنيا، وإثبات النفع بالنسبة إليه أيضًا، ونفي النفع بالنسبة / [119ب] لبأس الآخرة. فإنّ كل كافر يؤمن عند بأس الآخرة لشهوده كلّ ما أخبر به النبي، فلا يكون إيمانًا بالغيب، وأوّل ذلك من الغرغرة.

ثمّ رأيت في الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة رواية أبي مطيع، قال أبو حنيفة: "لا يدخل النار إلّا كلّ مؤمن"، قلت: والكافر؟ قال: "هُم مؤمنون يومئذٍ"، قلت: وكيف ذلك؟ قال: لقوله عز وجل: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ۝ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَـٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾ [غافر: 84، 85] الآية.- انتهى. فهذا هو قد حمّل أبو حنيفة البأس في الآية على بأس الآخرة، وهو موافق لما اخترناه، والله الموفق.

و"لمّا" في ﴿فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾ على هذا الوجه ظرف للإيمان لا للنفع. وليس هذا جواب القيصري، فإنّ البأسين في كلامه دنيويان، وفي كلامنا أحدهما دنيوي والآخر أخروي، فتفطّن.

---

(1) في (س) تيسير وكتب على الهامش بخط الناسخ: "لعله تفسير".

الوجه الخامس: وهو لنا أيضًا، إنّا نقول: إنّ إيمان البأس ينفع حتى في الدنيا، ويدفع عن صاحبه العذاب الدنيوي، ولا نسلم أنّ آية يونس تدلّ على عدم النفع، لأنّا نجعل الاستثناء من الكون المنفي، كما ستأتي الإشارة إليه. والمعنى: لم يكن قرية آمنت بأجمعها إلّا قوم يونس، فإنّهم آمنوا بأجمعهم، ولما آمنوا كذلك كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ببركة الجمعية. ولو اجتمع أهل كلّ قرية على الإيمان لنفعهم كما نفع قوم يونس، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا۟﴾ [الأنعام: 43]، أي: لندفع عنهم بأسنا، ﴿وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 43]، ومن زُين له سوء عمله لا يتوب عنه، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ﴾ [يونس: 96، 97]، ولا يرد عليه عدم نفع فرعون بهذا المعنى، لأنّهم لم يجتمعوا، فحرم بركة الجمعية، وانضمّ إليه كثرة الخبث، فلم ينفعه في الدنيا.

فإن قلت: قد جعل المفسرون آية يونس نافية لنفع الإيمان، ثمّ منهم من جعل "لولا" نافية، ومنهم من جعلها تحضيضية، لكن بالنسبة لما قبل البأس، وعبارة البيضاوي:

> "فهلّا كانت قرية من القرى التي أهلكناها آمنت قبل مُعاينة العذاب، ولم تؤخر إليها [كما أخر فرعون] ﴿فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ﴾ بأن يقبله الله منها ويكشف العذاب عنها، / ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾، لكن قوم يونس ﴿لَمَّآ ءَامَنُوا۟﴾ أوّل ما رأوا علامة العذاب ولم يؤخروه إلى حلوله ﴿كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [يونس: 98]. ويجوز أن تكون الجُملة في معنى النفي، لتضمن حرف التحضيض معناه، ليكون الاستثناء مُتصلًا، لأنّ المُراد من القرى أهاليها، كأنّه قال: ما آمنت أهل قرية من القرى العاصية فنفعهم إيمانهم إلّا قوم يونس، ويؤيده قراءة الرفع على البدل"[1].- انتهى. [112ب]

(1) تفسير البيضاوي، ج3، ص124.

وقوله: لأنّ المراد من القرى، إلخ... علة لصحة الاستثناء المُتّصل، فإنّ شرط صحّته كون المخرج من جنس المخرج منه كما صرح به الكشاف فقال: "إلّا قوم يونس استثناء من القرى لأنّ المُراد أهاليها"[1].- انتهى.

لكن عبارة البيضاوي أحسن؛ لأنّه ذكره بعد الاتصال. إذ الاستثناء المُنقطع لا يتوقّف على ذلك، وإن كان تقدير الأهل واجبًا على كلّ تقدير، إذ الإيمان فعل الأهل لا فعل القرى. وعبارة الكشاف موهمة توقف النوعين على ذلك، حيث قال بعد ما مرّ: "وهو استثناء مُنقطع"، بمعنى: "ولكن قوم يونس لـمّا آمنوا"، ويجوز أن يكون مُتصلًا، والجُملة في معنى النفي، كأنه[2] قيل: "ما آمنت قرية من القرى الهالكة إلّا قوم يونس"، وانتصابه على أصل الاستثناء. وقُرئ بالرفع على البدل، رُوي عن الجرمي والكسائي"[3].- انتهى.

وقال الطيبي في دفع ذلك عنه ما نصه:

"يعني أنّ الاستثناء مُنقطع، وأن قدر أهاليها، لأن أهالي تلك القرى موصوفون بأن يُقال في حقهم: "هلّا كانت قرية من قرى آمنت فنفعها إيمانها"، فلا يكونون إذًا موصوفين بالإيمان. ثم قيل: لكن قوم يونس آمنوا، فيصح جعله مُنقطعًا لاختلاف الصفتين. ثم قال الطيبي: فلو جعل مُتصلًا فُسّر المعنى لأنّه يكون تحضيضًا لأهل القرى على الإيمان النافع، وهو الإيمان في وقت الاختيار، إلّا قوم يونس"[4].- انتهى.

فهذه عباراتهم تدلّ على أنّ الآية نافية للنفع، وأنّ التحضيض إنّما هو بالنسبة لحال الاختيار، أعني ما قبل البأس، وقد جعلتها أنت مثبتة وهو خلاف كلامهم كما ترى.

---

(1) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج2، ص254.

(2) في (س) لأنه.

(3) الكشاف، الصفحة نفسها.

(4) انظر: شرف الدين الحسين بن عبدالله الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب وهو حاشية الطيبي على الكشاف، تحقيق حمزة محمد وسيم البكري، دبي، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013، ج7، ص573.

قلتُ [البَرْزَنْجي]: قد اختلف السلف في تفسيرها، فأخرج عبد الرزاق وأبو الشيخ وابن جرير عن قتادة قال: "بلغني أنّ في حرف ابن مسعود: فهلّا / [١٩٣ب] كانت".- انتهى.

وفي الكشاف: وقرأ أُبيّ وعبد الله "فهلّا كانت" فزاد عزوها لأبيّ[1]، وهو دليل على أنّ "لولا" تحضيضية. ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا۟ وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنعام: 43]، فإنّ ظاهره أنّهم لو لم تقس قلوبهم وتضرعوا لنفعهم، كما تقدّم آنفًا.

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي مالك في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ﴾ [يونس: 98]، يقول: "فما كانت"، وفي أخرى له عن أبي مالك: "كلّ ما في القرآن "فلولا" فهو "فهلّا" إلّا حرفين في يونس: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ﴾، والآخر: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [هود: 116]"، وأخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن مُجاهد نحوه، وهذا يدلّ على أنّها بمعنى "ما" النافية.

وعلى كل تقدير فقوله: "إلّا قوم يونس" إمّا استثناء من الكون أو من النفع. فإن جعلناه من الكون كان قوله: "فنفعها" جوابًا لـ "لولا"، أي: "فهلا كانت آمنت فنفعها"، أو علة "لآمنت" أي: لم تؤمن ليحصل لها النفع بالإيمان، إلّا قوم يونس آمنوا فنفعهم الإيمان، ولو آمن أهل القرى كلّها لنفعهم كما نفع قوم يونس. ويدل على هذا رواية ابن أبي حاتم عن أبي مالك في تفسير الآية يقول: "فما كانت قرية آمنت"، وروايته وابن المنذر كليهما عن مجاهد قال: "فلم تكن قرية آمنت"، فإنّ ظاهرهما أنّ الإيمان ما وجد من أهل القرى إلّا من قوم يونس، لا أنّه وجد ولم ينفعهم. ويؤيده أيضًا ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 96] الآية، فإنّ ظاهرها عدم وجود الإيمان منهم مُطلقًا حتى في حال البأس، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟﴾ [الأعراف: 96]. وإن جعلناه استثناء من النفع كان قوله تعالى: ﴿فَنَفَعَهَآ﴾ عطفًا على الكون المنفي، أي: لم يوجد الإيمان ونَفْعُهُ إلّا من

(1) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج2، ص254.

قوم يونس، ويكون مدار الاستثناء على المعطوف الذي هو النفع. ويدلّ على هذا ما رواه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة في تفسير الآية، يقول: "لم يكن هذا في الأمم قبل قوم يونس، لم ينفع قرية كفرت ثم آمنت حين عاينت العذاب إلّا قوم يونس"، فاستثنى الله قوم يونس، ورووا -إلّا ابن أبي حاتم- عن ابن عباس قال: "لم تكن قرية آمنت فنفعها الإيمان / إذا نزل بها بأس [121أ]
الله إلّا قرية يونس".

وإذ قد علمت اختلافهم، فما اختاروه ليس بأولى ممّا اخترناه، على أنّ الأحاديث المارّة في قبول الإيمان ما لم يُغرغر بإطلاقها تُساعد ما اخترناه، وهو اللائق لسعة رحمة الله تعالى، فإنّ رحمته سبقت غضبه.

فإن قلتَ: قوله تعالى: ﴿ءَآلْـَٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ﴾ [يونس: 91] الآية، تدلّ على عدم قبول إيمانه.

قلتُ: قال المُحقّق جلال الدين محمد بن أسعد الدواني:

"إنّ القاعدة البيانية أنّه إذا كان نفي وقيد تسلّط النفي على القيد ورفعه، وعلى هذا فالهمزة للإنكار، والإنكار بمعنى النفي، فيكون المعنى "ما عصيت الآن بل جَبَّ إيمانك عصيانك"، فيكون نفيًا للقيد. ويجوز أن يكون القيد قيدًا للنفي، والمعنى: حالة عصيانك لم تكن، بل زالت بإيمانك.

وقال ابن هشام في المغني: الإنكار إمّا إبطالي، وهو يقتضي أنّ ما بعد الهمزة غير واقع، ومُدّعيه كاذب نحو: ﴿أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ﴾[1] [الصافات: 149]، وإمّا توبيخي، فيقتضي أنّ ما بعده واقع، وأنّ فاعله ملوم نحو: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: 95]، والآية من قبيل الثاني.

فيكون المعنى -والله أعلم-: "الآن آمنت"، لا "الآن ما آمنت"، لأنّ ما بعد الهمزة واقع، وهو الإيمان المُقدّر المدلول عليه بقوله: "آمنت"، ولا يجوز أن يكون المذكور بعدها وهو العصيان، وإلّا يلزم الكذب في كلام

(1) في (س) ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ [رَبُّكُم] بِٱلْبَنِينَ﴾ [الإسراء: 40].

الله تعالى! أمّا "ما قبلنا إيمانك" فلا دليل عليه من الآية بإحدى الدلالات الثلاث، ويجوز أن يكون الهمزة من قبيل العتاب[1] والتعطف في المقال"[2]. - انتهى[3] كلام الدواني.

وقد أجاب عنه الشيخ رضي الله عنه بأنّ ذلك لسان العتب[4]، عاتبه الله على تأخير الإيمان، ولم يُقدّمه ليكون قُدوة لقومه، فأوردهم النار ولم يوردهم الجنة. - انتهى حاصله.

وتفصيل ذلك؛ أنّ الله تعالى لسعة رحمته يحب توبة العبد ويفرح بها، حتى إنّه ((لأفرَح بتوبة عبده من العقيم الوالد، ومن الضال الواجد، ومن الظمآن الوارد))، كما رواه ابن عساكر في أماليه عن أبي هريرة. ورواه أبو العباس ابن تركان الهمداني عن أبي الجون مُرسلًا، ولفظه: ((لله أفرح بتوبة التائب من [121ب] الظمآن الوارد، ومن العقيم الوالد، ومن الضال / الواجد، فمن تاب إلى الله توبة نصوحًا أنسى الله حافظيه وجوارحه وبقاع الأرض كلّها خطاياه وذنوبه)). ورواه الشيخان: ((لله أشدّ فرحًا بتوبة عبده من أحدكم إذا سقط عليه بعيره قد أضله بأرض فلاة)). وإذا كان هذا حبّه للتوبة كان حبّه لتعجيلها كذلك، ولا سيما إذا كان قُدوة، حيث يترتّب عادة على توبته توبة غيره. ولهذا أعطى الشارع الشريف المُطاع في قومه من قسم المؤلفة رجاء أن يُقتدى به في الإسلام، فإذا لم يعجل بها استوجب العتاب[5]، فعاتبه[6] على التأخير، وقال ﴿ءَآلْـَٰٔنَ﴾.

ثمّ إنّي قد وجدت لِما قاله شاهدين من السّنة؛ أحدهما: ما أخرجه أبو

---

(1) في (س) العقاب.

(2) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص16-18، باختصار.

(3) حاشية في (س، ق155ب) بخط مُخالف للأصل مفادها: "مُراعاة مُطابقة مُجازاة الآخرة لأسبابها الدنيوية يقتضي أن تكون سيره أمامهم إلى طرف المسافة، وهي مُطابقًا لسيره أمامهم في الدنيا في مسافة إلى غايتها التي هي المرتبة التي قُدّرت لهم في نهاية أجلهم، ويكون رجوعه عنهم عند الغاية كرجوعه عنهم في الدنيا إلى الإيمان".

(4) في (ت) الغيب.

(5) في (س) العقاب.

(6) في (س) وما نبه.

الشيخ عن أبي أمامة قال: فأمر الله ميكائيل فأنّبهُ فقال: ﴿ءَآلْـَٰٔنَ﴾ الآية، والتأنيب هو التوبيخ. ثانيهما: ما أخرجه ابن أبي حاتم عن السُّدّي قال: "بعث الله إليه ميكائيل ليعيره فقال: ﴿ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ [يونس: 91]. أقول: وفي إرسال ميكائيل، وهو ملك الرحمة دون غيره من الملائكة، إشارة إلى ما قال الشيخ رضي الله عنه. قال الشيخ: «وفي قوله: ﴿وَكُنتَ﴾ دون أن يقول: "وأنت من المفسدين" بشارة له»[1].- انتهى. أي: إنّه لم يحكم عليه بأنّه مُفسد في الحال الراهنة، وإنّما حكى كونه من المُفسدين في الزمن السابق.

أقول [البَرْزَنْجي]: وكذلك قوله: ﴿عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ دون "وأنت عاص" فيه تلويح لذلك، وفي قوله: ﴿مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ دون "مفسد" تنبيه لطيف على أنّه واحد من الفريق، وقد أدرك كثيرًا من أمثاله الرحمة، فلا بِدع أن تدركه أيضًا. ولطائف القرآن لا تُحصى. والله الموفق.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ﴾ [يونس: 92]. وجه الاستدلال بها أن الخطاب في قوله: ﴿نُنَجِّيكَ﴾ لفرد مُعيّن مخصوص من أفراد الإنسان الذي هو فرعون. ومن المُقرر المعلوم أنّ الإنسان هو ما يُشير إليه كل أحد بـ"أنا"، وهو النفس الناطقة دون الهيكل المخصوص، ولهذا لو قُطع أطرافه مثلًا فهو إنسان لم ينقص من إنسانيته شيء. وذكر ذلك البيضاوي في مواضع من تفسيره فقال / في تفسير قوله [122أ]
تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ [آل عمران: 169] الآية، ما نصّه: "والآية تدلّ على أنّ الإنسان غير الهيكل المحسوس، بل هو جوهر مُدرك بذاته لا يفنى بعد[2] خراب البدن، ولا يتوقف عليه إدراكه وتألّمه والتذاذه. (قال): ومن أنكر ذلك ولم يرَ الروح إلّا ريحًا وعَرَضًا قال: هُم أحياء يوم القيامة"[3].-انتهى.

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص276.
(2) حاشية في (س، ق156ب) مفادها: "فيه أنّه يلزم عليه أن يكون غير الشهداء أحياء".
(3) تفسير البيضاوي، ج2، ص48.

وذكر مثله في مواضع أخر، ويوضحه خطابه إياها بقوله: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ٱرْجِعِىٓ﴾ [الفجر: 27-28] الآية. وقوله إخبارًا عن آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: 46]. ومُناداة النبي صلى الله عليه وسلّم أصحاب القليب ببدر، وحديث ابن عباس: ((أرواح الشهداء في أجواف طير خضر))، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث. وإذا كان الإنسان هو النفس الناطقة علم أنّ النجاة تعلّقت بروح فرعون كائنة مع جسده ومُصاحبة له، فكأنه قال: نُنجيك بجُملتك بالروح والجسد، كما هو مدلول "باء المصاحبة". قال في الكشاف: "هو مثل قولك دخلت عليه بثياب السفر، أي: معها".- انتهى. فهل يقول أحد دَخلت الثياب وحدها مُجرّدة عن اللابس؟ وهو واضح لا يُنكره من يعرف النحو وكلام العرب.

وإذا ثبت تعلّق النجاة بالروح والجسد، تعيّن أن يكون في الآخرة، لأنّ النجاة الدنيوية المُتعلّقة بهما لم تقع، بل الواقع للجسد من الخطاب الهلاك لا النجاة. والنجاة الأخروية لا معنى لها إلّا النجاة من النار وعدم الخلود فيها، إذ النجاة بمعنى عدم الموت تعمّ أهل الدارين جميعًا، إذ الحاصل للكل، ثمّ خلود بلا موت. ولا يُمكن النجاة بهذا المعنى شرعًا إلّا بالإيمان، فوجب قبول إيمانه، وهو المطلوب.

وبما قرّرناه لك تبيّن أن قول الإمام البيضاوي: "﴿بِبَدَنِكَ﴾ في موضع الحال، أي ببدنك عاريًا عن الروح"[1].- انتهى. فيه نظر من وجوه:

أحدها: أن الحالية مُسلّمة لكن كون معناه ما ذكره ممنوع، بل لا يصح. ونظير ذلك أن نقول: معنى دخلت عليه بثياب السفر، دخلت الثياب عارية منّي، ولا يخفى فساده. والحالية تُفيد معيّة الجسد بالروح، لا تجرّده عنه، لما علمت أنّ المخاطب هو الروح، فالإنجاء واقع عليه أولًا وبالذات.

[122ب] ثانيها: أنّ قوله: ﴿نُنَجِّيكَ﴾ فيه إيقاع التنجية / على فرعون المكنّى عنه بكاف الضمير، وما ذكره من الإيقاع له على البدن مُجرّدًا عن الروح يقتضي أن يخرج على

(1) تفسير البيضاوي، ج3، ص123.

زيادة الباء في المفعول، وإبدال بدنك من الضمير بدل اشتمال، وتصريحه بحاليته يُنافي هذا، لأنّ الحال مُبَيِّنَةٌ هيئة المفعول وليست مفعولًا، وهو واضح.

فإن قلتَ: قد أجاب الطيبي عن هذا بأن أصل الكلام "اليوم نطرحك بجانب البحر"، ثمّ سلك طريق التهكّم، وقيل: "نُنجي بدنك"، ثم لمزيد التهويل أوقع "ببدنك" حالًا من الضمير المنصوب، وقيل: ننجيك مع بدنك لتصوير تلك الصورة في نظر المُعتبرين[1].

قلتُ [البَرْزَنْجي]: قد تقرّر أنّ الخطاب للروح، فأول ما يقع النجاة عليها، وعلى البدن بمعيّتها. فإذا جعل التعبير بتُنجيك تهكّمًا ومجازًا عن نطرحك، وجب أن يقع الطرح على الروح، وهو فاسد وخُلْف في كلام الله. وإن جعل البدن بمعنى الدرع وجب أن يكون الخطاب مع الجسد، وهو مع كونه خطابًا مع جماد بخلاف الواقع، لأنّ الخطاب وقع له قبل موته كما مرّ عن الشيخ رضي الله عنه.

ثالثها: إنّ الواقع على هذا التقدير هو الإهلاك، والمقام على قولهم مقام الغضب والانتقام، فالتعبير عن إبراز جسده بالتنجية ليس من مُقتضى المقام، بل المُناسب على هذا: "فاليوم نجعل جسدك نكالًا"، أو نحوه من العبارات، دون "نُنجيك"، فإنّ الظاهر منه العفو، وقبول دعائه. ولهذا رتّب عليه بالفاء، وقيّده باليوم. ويدلّ لهذا ما رواه ابن الأنباري عن ابن مسعود أنّه قرأ: "فاليوم نُنجيك بندائك" بنون في أوّله على صيغة مصدر نادى يُنادي، إذ الباء في قراءته هذه للسببية. والمُراد بندائه قوله: ﴿ءَامَنتُ﴾ [يونس: 90] إلى آخره... والمعنى "اليوم نُنجيك من عذاب الآخرة بسبب إيمانك"، فالآية على هذا نظير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنجِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 103]، لأنّ المُراد نُنجّي الذين آمنوا بسبب إيمانهم، فإنّ تعليق الحكم بالمُشتق والموصول يدلّ على

(1) انظر: الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، ج7، ص561.

علّية المأخذ والصلة عالمًا. وفرعون قد اتّصف بالإيمان فأنجاه الله تعالى بسبب الإيمان. وأمّا إذا قلت بكفره فلا نجاة له، وأي نجاة مع الخلود في النار. وتأويل "ننجيك" بـ"نلقيك فوق / نجوة"؛ أي: مكان مُرتفع ليراك الناس، خروج عن الظاهر من غير ضرورة، وبالله التوفيق. [illegible]

فإن قلت مُجيبًا من جهة البيضاوي: إنّ "اليوم" وقع ظرفًا لـ"ننجيك"، فيجب أن تكون النجاة وقت الغرق، وهذا هو الذي حمل البيضاوي على ما ذكره، فإنّ النجاة الأخروي [كذا] ليس وقت الغرق ظرفًا له فلا يجوز تقيّدها به.

قلتُ [البَرْزَنجي]: الأمر في ذلك سهل، فإنّا لا نجعل اليوم ظرفًا للفظ "ننجيك" باعتبار معنى النجاة، بل إمّا نجعله ظرفًا لمحذوف قبل ننجيك، كـ "آمنت" المدلول عليه بالإيمان، لأنّ التقدير "الآن تؤمن" فالمعنى "فاليوم آمنت". والمراد باليوم "الآن"، كما في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29]. ونظيره قوله صلى الله عليه وسلم: ((الآن يا عمر))، أي: "الآن كمل إيمانك" حيث صرتُ أحب إليك حتى من نفسك.

فإنّه لما قال الآن... إلخ... أجاب قالًا وحالًا: نعم يا رب، علمت سعة رحمتك وفرحك بتوبة العبد فقال: فاليوم آمنت، أو صح إيمانك، أو قبلناك، أو استحققت النجاة، أو تأهّلت لها، أو نحو ذلك، أو نجوت، أو فزت، أو نبشرك، والقرينة "ننجيك" فإنّه استئناف إخبار، وبشارة بإنجائه روحًا وجسدًا في الآخرة، لتجرّد الفعل عمّا يخصّه بالحال، ويخلصه له، ولفوات محلّ نجاتهما معًا في الدنيا.

وإما نجعله ظرفًا للفظ "ننجيك" لكن باعتبار تضمينه معنى نحكم بنجاتك في الآخرة، أو نقضي، أو نحوه، أو "لنجعلناك آية" بقرينة قوله: "لتكون للناس آية"، أي: آية على أنك لم تكن إلهًا كما كنت تزعم، لئلا يقولوا: إنه ذهب إلى السموات، لو لم يروا جسدك. فإنّ تقدير شيء من ذلك مع دلالة القرينة أهون من ارتكاب أمور مُخالفة للعربية كما مرّ، أو باعتبار معنى النجاة. ويجعل اليوم مُمتدًّا من قبض روحه إلى فصل القضاء[1] وحين البشارة منه، لأنّ ما قارب شيئًا يؤتى حُكمه.

---

(1) في هذه الصفحة من (هـ، ق151ب) قام الناسخ بتكرار نحو 19 سطرًا من الصفحات السابقة، وبعد ذلك انتبه إلى التكرار، وشطب على المُكرّر بخط أحمر.

وقالوا بنظيره في مواضع من القرآن، منها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى﴾ [الحج: 2]، فإنّ كونهم سكارى وما هُم بسكارى هو وصفهم في المحشر والموقف. فقد رُوي عن عمران بن حصين / وأنس وابن عباس وأبي موسى [١٨٥/ب] الأشعري وأبي سعيد الخدري وغيرهم بطرق كثيرة غالبها صحيحة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم: ((إنّ ذلك يوم يقول الله تعالى لآدم: يا آدم أخرج بعث النار من ذريتك فيقول: يا رب من كم كم؟ فيقول: من كلّ ألف تسعمئة وتسعة وتسعون)). ووضع كل ذات حمل حملها عند الزلزلة، والزلزلة إنّما تقع في آخر النشأة الدنيوية. فقد روى ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم عن علقمة أنّ زلزلة الساعة قبل الساعة. وروى ابن المنذر عن الشعبي أنّها في الدنيا من آيات الساعة، وابن المنذر وابن أبي شيبة عن عبيد بن عُمير أنها تكون في الدنيا قبل يوم القيامة، وابن المنذر عن ابن جريج قال: زلزلتها من أشراطها. وقد جوّز حمله، النووي في شرح مسلم، على الحقيقة والمجاز، إذ لا وضع ولا ولادة في الموقف. ومنها قوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾ [الأنفال: 5]، فقد خرّجوا قوله: "وإنّ فريقًا" إلى آخره على الحالية من الكاف في أخرجك. ومعلوم أنّ الكراهة كانت في بدر، عندما فاتهم العير، وبينه وبين خروجهم من المدينة زمان مُمتدّ. ومواضع أُخر غير ما ذكر.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: 96]، قال ابن الخازن: يعني حكم ربك، وهو قوله: "خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي". وقال قتادة "سخطه". وقيل "لعنته"، وقيل: "هو ما قدّره عليهم وقضاه في الأزل".

وجه الاستدلال بها: أن "حتى" إمّا لانتهاء الغاية أو للتعليل.

وعلى الأول قد نفى الله إيمان الذين سبقت في علمه تعالى شقوتهم، وحقّت عليهم كلمته عند كل آية تأتي بها الرسل، ويستمرّون على الجحود والإنكار حتى يروا العذاب الأليم في الآخرة، فإذا رأوا عذاب الآخرة فلا

ينفعهم إيمانهم حينئذٍ لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَـٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر: 85]، أي: بأس الآخرة كما مرّ بيانه. وفرعون قد آمن / عند بعض الآيات، التي [134أ] هي فلق البحر، ونجاة قوم موسى، وهلاك قومه مع أنّهم مشوا على أثرهم في طريق واحد، فلم يكن من الذين حقّت عليهم كلمة العذاب الأخروي. إذ لو كان منهم لما آمن عند بعض الآيات، بل كفر عند كل آية، واللازم باطل فكذا الملزوم.

وعلى الثاني وهو أن تكون "حتى" تعليلية، والمعنى: لا يؤمنون عند كلّ آية، أي: لا يوفقون للإيمان ويُصرّون على الكفر لأجل أن يروا العذاب الأليم (في الآخرة لما سبق من علم الله بذلك، وكلٌّ مُيسّر لما خُلق له. وفرعون قد وفق للإيمان، وآمن قبل الغرغرة حين قبول التوبة، فعلم أنّه ليس من الذين حُقّت عليهم كلمة العذاب)[1] إذ لو كان لما آمن، واللازم باطل، والملزوم كذلك.

فإن قلتَ: لِمَ لا يجوز أن يكون مُراد سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام بقوله: ﴿فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس: 88] هذا المعنى، فيكون مراده عليه السلام بدعائه أن يجعلهم الله من الذين حقّت عليهم كلمة العذاب.

قلتُ [البَرْزَنْجي]: لم نجوّزه لوجوه:

الأول: تفسير العذاب الأليم هُناك بالغرق كما مرّ، وهُنا بعذاب النار كما هو المُراد به في وعيدات القرآن. وحيث فُسّر هُناك بالغرق كما مرّ، اتّبعنا فيه التفسير الوارد، وهُنا أبقيناه على ظاهره وأجريناه على أمثاله في القرآن.

الثاني: إنّه اللائق بشفقة الأنبياء.

الثالث: إنّه يلزم عدم قبول دعائه بالنسبة إلى فرعون على هذا، وكل نبي مُجاب بخلاف ما اخترناه، (فإنّه عليه أجيب في الكل منطوقًا، حيث لم يؤمنوا إلى رؤية الغرق، وفي فرعون وحده مفهومًا، حيث آمن عند)[2] رؤيته، ولو سلم أنّ مراد موسى ذلك فلا بدع ولا بُعد في عدم قبول نبي في دعوة واحدة بالنسبة

---

(1) ما بين قوسين ليس في (س).
(2) ما بين قوسين ليس في (س).

لبعض أفراد المدعو عليهم، فقد سأل نبينا صلى الله عليه وسلم لأمته أربعة أشياء فأجيب في ثلاثة ولم يُجَب في واحدة، ودعا على أقوام فنُهي عن الدعاء، وقيل له: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: 128]، ودعا لآخرين فقيل له: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: 56]، إلى غير ذلك ممّا يطول ذكره.

الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنعام: 43] الآية، وجه الاستدلال بها قد تقدّمت الإشارة إليه، وأيضًا فرعون ما قسا / قلبه، بل لان، فآمن. ولولا أنّه آمن بمُفرده لدفع عنه إيمانه بأسه في [١٨٨ب] الدنيا، فلا أقل من دفع عذاب الآخرة الذي مدار النجاة منه على الإيمان.

الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: 87]، وجه الاستدلال بها أنّ الله تعالى قصر اليأس من رحمة الله على القوم الكافرين، فيُفيد أنّ كل آيس من رحمة الله كافر بطريق الحصر، وينعكس بعكس النقيض على رأي المتأخرين إلى قولنا: لا شيء ممّن ليس بكافر آيسًا، ومن ليس بكافر فهو مؤمن، وفرعون لم ييأس، إذ لو آيس لما آمن، واللازم باطل بنص القرآن فكذا الملزوم. فليس بكافر فهو مؤمن، إذ لا واسطة بين الكفر والإيمان عند أهل السُّنة.

الآية الثامنة: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 17]، وجه الاستدلال بها: أنّ الله كتب على نفسه التوبة لمن يتوب من قريب، ووعد بالوفاء بما كتبه على نفسه بقوله: ﴿فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾، والمُراد بالجهالة كل ذنب، وبالقريب ما لم يحضره ملك الموت، بقرينة قوله: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾ [النساء: 18]. فقد روى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر عن أبي العالية أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقولون: "كل ذنب أصابه العبد فهو جهالة". وروى عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة: "اجتمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فرأوا أنّ كل شيء يُعصى به فهو جهالة، عمدًا كان أو غيره". وروى عبد بن حميد

وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي عن مجاهد: "كل من عصى ربّه فهو[1] جاهل حتى ينـزع عن معصيته". وروى ابن جرير من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس "من عمل السوء فهو جاهل من جهالته عمل السوء".

﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ قال: في الحياة والصحة. وروى ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن أبي حاتم عن عكرمة في الآية: "المعاصي كلها جهالة والدنيا كلها قريب". وروى ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق علي / عن [1125] ابن عباس رضي الله عنهما: "القريب: ما بينه وبين أن ينظر إلى ملك الموت". وروى سعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن جرير والبيهقي عن الضحاك: "كل شيء قبل الموت فهو قريب، له التوبة ما بينه وبين أن يُعاين ملك الموت، فإذا تاب حين ينظر إلى ملك الموت فليس له ذلك". وروى ابن أبي حاتم عن الحسن "من قريب" قال: "ما لم يغرغر"، إلى غير ذلك من الأحاديث. فدخل فرعون في عموم الذين ﴿يَعْمَلُونَ السُّوءَ﴾، ودخل كفره في عموم ﴿بِجَهَالَةٍ﴾، ودخل إيمانه قبل الغرغرة في عموم الذين ﴿يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾، فوجب أن يشمله ﴿فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾، إذ لم يثبت المُخصص، والله الموفق.

الآية التاسعة: قوله تعالى: ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾ [النمل: 62] الآية. وجه الاستدلال بها: أن الله تعالى وعد بالإجابة للمُضطر إذا دعاه، ومعلوم أنّ الألف واللام في المُضطر للجنس لا لمُضطر مخصوص، فتعمّ إجابته لكل مُضطر دعاه، وفرعون مُضطر دعاه، فيجب أن يكون الله قد أجابه وقَبِلَ إيمانه، إذ لم يثبت المُخصّص كما تقدّم. ويدلّ على قبول دعائه ما رواه عبد الرزاق وابن أبي حاتم عن عبد الله بن الحارث بن نوفل الهاشمي بلاغًا، ورواه عبد بن حميد عن عكرمة وأحمد في الزهد عن عبد الله بن عون القارئ عامل عمر بن عبد العزيز على ديوان فلسطين: إنّ قارون لـمّا خُسف به أخذ يستغيث بموسى، ويقول موسى للأرض: "خذيه"، فقال الله: "يا موسى، ما أفظّكَ! أما وعزتي لو إيّاي دعا لرحمته". وفي لفظ فأوحى الله إليه: "استغاث بك فلم تغثه، وعزتي وجلالي

---

(1) في (س) فقد.

لو قال: يا رب لرحمته". وفي لفظ آخر: "يا موسى ما أشد قلبك، وعزتي وجلالي لو بي استغاث لأغثته"، قال: "يا رب غضبًا لك فعلت"، زاد في رواية: "لا أعبد الأرض بعدك أحدًا أبدًا".

ومن المعلوم أنّ استغاثة قارون كان حالة البأس والاضطرار، ولو آمن لكان إيمانه إيمان البأس، وقد قال الله تعالى: "لو استغاث بي لرحمته"، وفي لفظ: "لأغثته"، ولو أغاثه لدفع عنه عذاب الخسف، وهو من العذاب الدنيوي. فإذا جاز ذلك في الدنيوي الذي كاد يُجمع على عدم دفعه، فكيف برحمة /الآخرة [128ب] التي يُجمع فيها مئة رحمة؟ فعلم أنّ فرعون كان أعلم من قارون، حيث دعا الله تعالى وآمن به، ولم يستغث بموسى، لا جَرم قَبِل أرحم الراحمين إيمانه، ووعده بالنجاة، فقال: ﴿فَٱلۡيَوۡمَ نُنَجِّيكَ﴾، وبشّره بالنجاة الشاملة لروحه وجسده.

الآية العاشرة: قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيۡنَا نُنجِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: 103]، وقد مرّت الإشارة إلى وجه الاستدلال بها.

فتلك عشرة كاملة، كملت المسألة بها، أخذناها من كلام الشيخ رضي الله عنه، وهذا ما أعاننا الله عليه من فهم كلام "إمام القوم"، وفتح الله علينا ببركاته، حيث قصدنا أن ندفع عنه الطعن واللوم، ولله الحمد ومنه التوفيق سائر اليوم.

فصل: وممّا يُستأنس به من الأحاديث، غير الأحاديث[1] السابقة، وغير ما مر أثناء الاستدلال، ما رواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((لما خرج آخر أصحاب موسى ودخل آخر أصحاب فرعون أوحى الله إلى البحر أن انطبق عليهم، فخرجت إصبع فرعون بـ ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [يونس: 90]، قال جبريل: فعرفت أنّ الرب رحيم، وخفت أن تدركه الرحمة، فرمسته بجناحي وقلت: ﴿ءَآلۡـَٰٔنَ وَقَدۡ عَصَيۡتَ قَبۡلُ﴾ [يونس: 91]، الحديث...)). وفيه فوائد:

أحدها: أنّ فرعون كان قريبًا من الساحل لأنّه كان يقدم قومه وكان مُستعقبًا لقوم موسى، وقد خرج آخر قوم موسى من البحر، فيكون هو قريبًا من الخروج،

(1) "غير الأحاديث" ليست في (ت). وحاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

ومثل هذا لا يهلكه الغرق غالبًا في العادة، فيكون رجاؤه قويًا لا آيسًا من الحياة.

ثانيتها: أنّ فرعون ضمّ إلى توحيد الله بالقلب واللسان اللذين حكاهما الله تعالى توحيده بالإشارة بالإصبع. أما توحيده باللسان فلصريح قوله: ﴿قَالَ ءَامَنتُ﴾، وأما توحيده بالقلب فكما قال المُحقق الدواني[1] في رسالته: "بشهادة الجملة الفعلية المؤكدة بمضمون الجُملة الاسمية، وأنّ واللام المؤكدة بالجُملة الاسمية التي هي: ﴿وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾"[2] [يونس: 90].

ثالثها: قوله: "عرفت أنّ الرب رحيم" يدلّ على أنّه قد أدركته الرحمة، (126أ) وقوله: "وخفت أن تُدركه الرحمة" لعله بمعنى ظننت، كقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ / أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 229]، إذ يبعد أن يخاف ملك كريم من إدراك رحمة الرب الرحيم لعبد غريق ذليل سقيم. وقد أشار الشيخ رضي الله تعالى عنه إلى إدراك الرحمة له في الفتوحات فقال في آخر الباب الخامس والأربعين وأربعمئة منها. «فآداب الأولياء آداب الأرواح الملكيّة[3]، ألا ترى جبريل عليه السلام يأخذ حمأة البحر فيلقمه فرعون حتى لا يتلفّظ بالتوحيد، ويُسابقه مُسابقةَ غيرةٍ على جناب الحقّ، مع علمه بأنّه قد علم أنّه لا إله إلا الله، وغلبه فرعون فإنّه قال كلمة التوحيد بلسانه كما أخبر الله تعالى عنه في كتابه العزيز»[4].-انتهى، وقد مرّ عند نقل كلامه.

رابعتها: أنّ قوله تعالى: ﴿ءَآلْـَٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾، قول جبريل حكاه الله تعالى، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ [مريم: 64]، فإنّه قول جبريل حكاه الله تعالى. وإذا كان قول جبريل وقد قاله غيرة لا يبقى مُتشبّث به لأحد في دعوى عدم قبول إيمانه.

وما رواه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة مرفوعًا، ((قال لي جبريل:

---

(1) حاشية في (س، ق161أ) في أعلى الورقة مفادها: "بلغ".

(2) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص14.

(3) في (س) الملائكة.

(4) الفتوحات المكية، ج4، ص60.

ما كان على الأرض شيء أبغض إليّ من فرعون، فلما آمن جعلت أحشو فاه حمأة، وأنا أغطه خشية أن تدركه الرحمة)).

وروى أحمد والترمذي وحسّنه، وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والطبراني عن ابن عباس رضي الله عنهما رفعه ((لما أغرق الله عز وجل فرعون قال: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾، قال لي جبريل: يا محمد لو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر فأدسّه في فيه مخافة أن تُدركه الرحمة)).

وروى الطيالسي والترمذي وصححه، وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ والحاكم وصحّحه، والبيهقي في الشعب عنه مرفوعًا: ((لو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر فأدسه في فيّ [أي: فم] فرعون مخافة أن تدركه الرحمة، وفي أخرى عنه نحوه، وزاد: حتى لا يتابع الدعاء، لما أعلم من فضل رحمة الله)). وفي هذا الحديث فوائد:

أحدها: إنّ الذي خاف منه غيرة من إدراك الرحمة إنا آمن قد وقع، بقرينة قوله: "فلما آمن جعلت أحشوه"، وقوله في الرواية الثانية: "قال آمنت أنه" إلخ...، وقوله: "حتى لا يتابع الدعاء"، /فإنّ هذه الروايات تدل على صدور [١٢٨ب] الإيمان منه. قال شيخنا [الكوراني] أيّده الله: وفيه دليل على أنّ جبريل إنّما خشي أن تُدركه الرحمة في الدنيا، فيكشف عنه عذاب الغرق، لأنّه إذا تحقّق الإيمان منه فقد أدركته الرحمة باعتبار النجاة الأُخروية، لكنّه خشي أن يُتابع في الدعاء فتدركه الرحمة بالنجاة من الغرق في الدنيا، فيعود لدعوى الربوبية، كما نبّه عليه الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات.- انتهى.

أقول [البَرْزَنْجي]: ويدلّ له قوله في الرواية الأخيرة: "لما أعلم من فضل رحمة الله" فإنّ أصل الرحمة قد أدركته بالهداية للإيمان، فخاف أن يُدركه فضلها أيضًا بسبب المُتابعة في الدعاء.

ثانيها: بيان حكمة دس الحال في فيه، وهي أن لا يُتابع الدعاء لأنّه كان أبغض شيء إليه، فكان يكره نداءه، وأنّ مخافته مخافة غيرة لا بُخل وحسد.

ثالثها: إنّ فعل ذلك من جبريل لم يكن عن أمر الله له بذلك، بل إنّما كان غيرة مَلكية، وبغضًا له لما كان يرى منه قبل ذلك الوقت. وروى ابن جرير والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة رفعه: ((قال لي جبريل: لو رأيتني يا محمد وأنا أغط فرعون بإحدى يدي، وأدس من الحال في فيه مخافة أن تدركه رحمة الله فيغفر له)). فإن قلتَ: قوله "فيغفر له" ينافي ما أبديته في الفائتة أن خوفه من إنجائه في الدنيا. قلتُ: لا مُنافاة، إذ لو غفر إساءته وذنوبه من كل وجه لما عاقبه بالغرق، ولما أخذه نكال الآخرة والأولى، فالمعنى فيغفر له مغفرة لا مؤاخذة معها، لئلا يؤدي إلى تجرؤ غيره. وفي الباب عن ابن عمر عن ابن مردويه وعن أبي أمامة عن أبي الشيخ وعن ابن عباس عن ابن مردويه من طريق أبي صالح وغير ذلك. . . وجه الاستئناس بها أن جبريل عليه السلام قد شهد لفرعون أنّه وحّد الله باللسان وبالإصبع في وقته، فإنه لو علم أن إيمان فرعون لا ينفع لما خاف من إدراك الرحمة والمغفرة له، وأنّ دسه الحال في فيه لم يكن إلّا غيرة وبغضًا له، لما كان رأى منه قبل ذلك، وأنّه قد سبقه بالإيمان كما مرّ التنبيه على جميع ذلك.

تنبيه: قال في الكشاف:

[1127] "والذي يُحكى أنّه لما قال: ﴿ءَامَنتُ﴾ أخذ جبريل من حال البحر / ، فدسّه في فيه، فللغضب لله على الكافر في وقت قد علم أن إيمانه لا ينفعه، وأمّا ما يضم إليه من قولهم: "خشية أن تُدركه الرحمة" فمن زيادات الباهتين لله وملائكته. وفيه جهالتان، إحداهما: أنّ الإيمان يصح بالقلب كإيمان الأخرس، فحال البحر لا يمنعه، والأخرى: أنّ من كره إيمان الكافر وأحب بقاءه على الكفر فهو كافر، لأنّ الرضى بالكفر كفر"[1]. - انتهى.

قال ابن الخازن في اللباب:

"قد ورد الحديث من طريقين مُختلفين عن ابن عباس: ففي الطريق الأولى علي بن زيد بن جدعان، وإن كان قد ضعّفه يحيى بن مُعين وغيره فإنّه كان شيخًا نبيلًا صدوقًا، ولكنه كان سيِّئ الحفظ ويغلط، وقد احتمل الناس حديثه، (وإنّما يخشى من حديثه)[2] ما لم يُتابع عليه، أو خالفه فيه

---

(1) الكشاف، ج2، ص251.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

الثقات، وكلاهما مُتفق في هذا الحديث. لأنّ في الطريق الأخرى شعبة عن عدي بن ثابت عن سعيد بن جبير، وهذا الإسناد على شرط البخاري. ورواه أيضًا شعبة عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير، وعطاء ثقة، قد أخرج له مسلم، فهو على شرط مسلم. وإن كان قد تكلّم فيه من قبل اختلاطه، فإنّما يخاف منه لو انفرد به أو خولف فيه، وكلاهما مُنتف.

قال: فقد عُلم بهذا أنّ لهذا الحديث أصلًا، وأنّ رواته ثقات ليس فيهم مُتهم، وإن كان فيهم من هو سيّئ الحفظ، فقد تابعه عليه غيره".

فإن قلت: ففي الحديث الثاني شكّ في رفعه، لأنّه قال فيه: "ذكر أحدهما عن النبي صلى الله عليه وسلم".

قلتُ [ابن الخازن]: ليس بشك في رفعه، إنما هو جزم بأن أحد الرجلين رفعه، وشكّ شعبة في تعيينه: هل هو عطاء بن السائب أو عدي بن ثابت، وكلاهما ثقة، فإذا رفعه أحدهما وشك في تعيينه لم يكن هذا علة في الحديث[1]. - انتهى.

أقولُ [البَرْزَنْجي]: قد سبق بسط طُرقه ومُتابعاته وشواهده، وأنّه صحّحه جماعة من الأئمة، وروي عن أبي هريرة وأبي أمامة؛ فتقوّى الحديث قوّة لا يُقاومها طعن صاحب الكشاف. على أنّ قوله: "إنّ الإيمان يصحّ بالقلب" لا يتأتى على مذهبه أنّه مجموع التصديق والإقرار والعمل، إلّا أن يجعل ذلك عند القدرة، وعند العجز يصح بدونها، ويؤيده التشبيه /بإيمان الأخرس. والله [١٣٣ب] أعلم.

تنبيه آخر: اعترض الإمام الرازي في تفسيره الحديث بما حاصله: أنّ التكليف إن كان باقيًا لم يجز لجبريل أن يمنعه من التوبة، بل يجب عليه أن يُعينه عليها، وإن كان زائلًا لم يبقَ لهذا الذي نسب إلى جبريل فائدة. وأيضًا لو منعه من التوبة لكان قد رضي ببقائه على الكفر، والرضى بالكفر كفر. وأيضًا فكيف

---

(1) علاء الدين علي بن محمد الخازن، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، ضبط عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004، ج2، ص461.

يليق بجلال الله أن يأمر جبريل بأن يمنعه من الإيمان؟ ولو فعل من عند نفسه لا عن أمر الله يُبطله قول جبريل: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ [مريم: 64]، هذا حاصل اعتراضه[1].

وأجاب عنه ابن الخازن في اللباب بأن الحديث قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، فلا اعتراض عليه لأحد. وقوله: "إن كان التكليف باقيًا" إلى آخره، فلا يستقيم على [أصل] أهل السنة المُثبتين للقَدَرِ، القائلين: إنّ الله يَحُولُ بين المرء وقلبه، وبين الكفار والإيمان. وقوله: "لم يجز لجبريل أن يمنعه" إلخ...، هذا إذا كان تكليف الملائكة كتكليفنا، أمّا إذا قلنا: إن تكليفهم غير تكليفنا فلا يجب عليه إعانته، ولا يحرم عليه منعه. وقوله: "كيف يليق بجلال الله إلى آخره"...، فإنّ الله سبحانه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يُريد، لا يُسأل عمّا يفعل[2]. هذا حاصل جواب ابن الخازن.

وأقول [البَرْزَنْجي]: الجواب الخالص عن الإشكال الناشئ[3] على القول بإيمانه هو أنّ فعل جبريل من قبيل قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة 30]، وقولهم: "ربّ إنّ فيهم فلانًا لا يذكر معهم"، فهو من باب الغيرة. وقد مرّت الإشارة إليه في كلام الشيخ في الفتوحات، وأن فعل جبريل ذلك لم يكن عن أمر الله لوجوه:

أحدها: لو كان عن أمر الله لما غلبه فرعون بالنطق بالشهادة.

والثاني: ما مرّ في الحديث من قوله: "مخافة أن تُدركه الرحمة"، ولو كان بأمره لما خاف ذلك، إذ يعلم أنّ الله لا يرحمه.

الثالث: ما مرّ في الحديث من قوله: "فقلت له: الآن وقد عصيت"، فإنّه لما سبقه إلى النطق، ولم يمكنه المنع من النطق، أخذ يعيّره ويطعن في إيمانه.

---

(1) انظر: تفسير الفخر الرازي، ج17، ص163.
(2) الخازن، تفسير الخازن، ج2، ص461-462.
(3) في (ت)، (هـ) الماشي.

ولا يرد عليه ما أورده الإمام من قول جبريل: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ﴾ الآية، فإنّ المُراد ما تتنزل بالوحي أو إلى الأرض، وقد نزل بأمر الله للإغراق، /فلا مانع من أن [illegible] يفعل ما ذكر بغير أمر.

فإن قلت: قد قال تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: 6].

قلنا: ليس في الآية أنّهم لا يفعلون إلّا ما يؤمرون، بل المذكور أنّهم يفعلون ما يؤمرون، لا أنّهم لا يفعلون إلّا مأمورًا. فجاز أن يكون لهم أمور مسكوتة عنها تكون مُباحة لهم فعلها وتركها، وهذا منها. على أنّه لا مانع من أنّ الله تعالى يأمر جبريل بذلك إنفاذًا لغضبه لله تعالى، رحمة منه تعالى بجبريل. ويرحم مع ذلك فرعون بتوفيقه للإيمان، لعلمه بصدقه في توبته، والله قابل التوب، يفرح بتوبة عبده، كما ورد في الصحيح. ويكون من باب أمر الخزان أن لا يرسلوا من الريح على عاد إلّا مثل موضع الخاتم، ويأذن للريح دون الخُزان أن يخرج بغير ميزان. وأمر الخُزان أن لا يخرجوا الماء يوم الطوفان إلّا بالكيل المعلوم عندهم أولًا، ويأذن للماء دونهم أن يخرج بلا كيل معلوم. ولهذا قال تعالى: ﴿بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ [الحاقة: 6]؛ أي: على الخُزان، مع كونها مُطيعة لله. وقال تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ﴾ [الحاقة: 11]؛ أي: على الخزان، مُطيعًا لله، قاله شيخنا أيّده الله تعالى، مع أنّ الغيرة تكاد تغلب على العقل فتخرج صاحبها عن التكليف، وبالله التوفيق.

هذا على القول بإيمانه، وأمّا على القول بكفره فهو من باب كراهيته نداء الكافر، فلا إشكال أيضًا.

[أدلة القائلين بموت فرعون على الكفر والرد عليها]

فصل: استدل القائلون بكفره بعموميات وظواهر لا بدّ من الإشارة إلى جوابها تفصيلًا:

أما قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ﴾ [غافر: 85]، قد مرّ الجواب عنه مُفصّلًا، وحاصله نفي النفع في دفع عذاب الدنيا عنهم، أو نفيه غالبًا. والمُراد

بالبأس بأس الآخرة، وكلامنا في النفع الأخروي لخصوص فرعون عند بأس الدنيا.

وأما قوله: ﴿أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾ [غافر: 46]، ليس فيه إلّا إدخال آلِهِ، لا نفسه، والقول بأن المُراد بـ"الآل" نفسه، كما في "آل ياسين"، "آل داود" يُنافيه قراءة: "أُدخُلوا"، بضم الهمزة والخاء، لأنّ المخاطبين جمع. وأيضًا يكون حال قومه مسكوتًا عنه، مع أنّهم أحقّ بالدخول فيها، على أنّه خلاف الظاهر، فإنّ المضاف غير المضاف إليه.

وأما قوله: ﴿فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ﴾ [هود: 98]، فليس فيه وُرُوده معهم، بل هو على طبق حاله في الدنيا، / فإنّه تقدمهم في الكفر إلى الغرق، ثم رجع عنهم [٢٣٣ب] بالإيمان، كذلك في الآخرة يقدم قومه إلى النار فيوردهم النار، ثم يرجع عنهم، فهو نظير قوله تعالى: ﴿وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: 28]. قال السيوطي في الإتقان: "نسب إحلالهم إليهم لتسبّبهم في كفرهم"[1]، فهو من مجاز السبب. ولو سُلِّمَ دخوله النار فلا يدلّ على كفره، لجواز دخول النار بالمعاصي. وكلامنا في عدم خلوده لا عدم دخوله، وكم بين المطلبين!.

وأما قوله: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ هُم مِّنَ ٱلْمَقْبُوحِينَ﴾ [القصص: 42] ونحوه، فالضمير راجع إلى القوم، أو إلى الظالمين في قوله: ﴿فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [يونس: 39] [القصص: 40]، من حيث وصف الظلم مع قطع النظر عن ذوات الظالمين وأعيانهم.

وأما قوله: ﴿يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ﴾ [طه: 39]، فقال المُحقق الدواني:

"إنّ "اسم الفاعل من جُملة المُشتقّ حقيقة حال التلبّس بالمعنى أو جُزئه الأخير، لا حال النطق على الأصح عند الأصوليين، وفي غيره مجاز، والمجاز لا بدّ له من قرينة. وأيّ قرينة دلّت على أنّه مات على الكفر؟ فلا بدّ للقائل بالكفر من إبرازها ليتكلّم عليها، مع أنّ المجاز لا يُعارض الحقيقة. ولقائل أن يقول: "عدوٌّ لي" من باب المُشاكلة، لأنّه عدوٌّ لموسى حقيقة، وليس بعدوٍّ لله حقيقة"[2].- انتهى كلام الدواني.

---

(1) السيوطي، الإتقان، في علوم القرآن، ج4، ص1508.

(2) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص19.

أقول [البَرْزَنْجي]: ولا مانع من أن يكون أخذه رجل من آل فرعون ممّن مات على الكفر من الماء[1]، والقرينة أمران: لفظي وعقلي، أمّا اللفظي فإعادة لفظ العدو ولو كان المُراد بهما واحدًا لقيل عدوٌ لي وله. والعقلي استبعاد العادة أنّ فرعون في دعواه الربوبية يتنزّل لأخذ التابوت المشعر بالحرص والطمع فيما فيه، المُنافي لدعوى الربوبية. وعلى هذا فيكون أخذه من الماء عدوًّا لله، وفرعون عدوًّا لموسى، وبالله العون.

وأما قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: 18]، فالمُراد ملائكة الموت كما مرّ. ولو قلنا: المُراد الموت نفسه، فالمُراد وصول الروح إلى حال الغرغرة، وليس بمعلوم أنّه ما قال هذا الكلام إلّا عند الغرغرة، بل آية: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ﴾ [يونس: 90] الآية، قرينة على أنّه ما قاله إلّا عند استقرار عقله وحياته، بشهادة طول الكلام، مع طول الملام، قاله الدواني، قال: "وإيمان البأس الذي لا ينفع شرعًا هو /الإيمان يوم القيامة، وهو سنة الله"[2]. - [أ٤٢٨] انتهى.

وأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: 48و 116]، فالمعنى لا يغفر للمُشرك ما دام على شركه ومات عليه، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: ((ألا ومن أشرك، ثلاثًا)) لمّا سُئل حين نزلت آية: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟﴾ [الزمر: 53] الآية، بعد أن قال: ((ما أحب أن يكون لي الدنيا وما فيها بها))، رواه الطبراني والبيهقي وغيرهما عن ثوبان، وهو قريب من قوله صلى الله عليه وسلم: ((وإن زنى وإن سرق)).

وأما قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ﴾[3] [يونس: 88] الآية، فقال الدواني: "هو دليل لنا لا علينا"، فإنّ الاستجابة إنّما هي في حقّ فرعون، فإنّه ما آمن حتى عاين الغرق، ولم يؤمن إلّا هو. فكان الغرق هو العذاب الأليم في حقه.

---

(1) "من الماء" ليست في (س).

(2) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص20.

(3) ﴿رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾. [يونس: 88].

بل قال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِئَالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: 45] إنّه الغرق[1]، مع أنّهم لم يؤمنوا، فلا يكون الاستجابة لقوله: ﴿وَحَاقَ بِئَالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: 45] في حقّهم"[2].

أقول [البَرْزَنْجي]: إنّ "حتى" لانتهاء الغاية، أي: يستمر عدم إيمانهم إلى رؤية العذاب الأليم وحلوله بهم، والعذاب الأليم فُسّر بالغرق كما رواه ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس -رضي الله عنهما- تُرجمان القرآن. وقد استجاب الله دعاءه في حقّ الكلّ منطوقًا في استمرارهم على عدم الإيمان إلى تلك الحالة، وفي حقّ فرعون خاصة مفهومًا، فإنّه آمن عند بلوغ الغاية، فلم يؤمن فرعون إلّا بعد رؤية العذاب الأليم الذي هو الغرق. وهذا أقرب إلى شفقة الأنبياء، إذ يبعد منهم أن يدعوا على أحد بالموت على الكفر، فإنّهم بعثوا رحمة ولم يبعثوا عذابًا، ألا ترى إلى دعاء سيد الأنبياء: ((اهدِ قومي إنهم لا يعلمون))، بل يدعون بدفع الاستئصال للكافرين رجاء أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله تعالى.

فإن قلت: قد دعا نوح باستئصالهم.

قلتُ: نعم! لكن بعد أن أخبره الله تعالى: ﴿أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: 36]، ولذا قال نوح: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 27]، ولو لم يعلم بإخبار الله تعالى أنّهم لا يلدون إلّا فاجرًا كفّارًا لما دعا عليهم رجاء أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله تعالى. وموسى لم يُخبره الله بأن فرعون لا يؤمن، حتى يدعو عليه بموته / على الكفر! لكن لما رأى من شدة شكيمته والتنافه بدعوى [43ب] الربوبية وما في رأسه من الغرور والنخوة، علم أنّه لا يؤمن إلّا بتأديبه بعذاب أليم يقطع عِرْقَ الكِبر من نفسه ويذلّه. ويدل لذلك أول الآية: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً﴾ [يونس: 88] الآية، فكان من مُقتضى الحكمة أن يدعو عليهم بزوال موانع الإيمان حتى يؤمنوا، لا بعدم إيمانهم ورضاه بكفرهم. وقال الشيخ رضي الله عنه:

---

(1) تفسير البيضاوي، ج5، ص59.

(2) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص21-22.

«وما عاش بعد إيمان (لئلا يعود إلى دعواه)، كما قال في راكب البحر عند ارتجاجه: ﴿ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 67] فلما نجّاهم (إلى البر فأعرضوا فإذا هم مُشركون). فلو قبضهم عند نجاتهم لماتوا موحدين، وقد حصلت لهم النجاة، فقُبض فرعون ولم يؤخر في أجله في حال إيمانه لئلا يرجع إلى ما كان عليه من الدعوى»[1].- انتهى.

ففيه إشارة إلى حكمة دعاء موسى بتأخير إيمانه إلى آخر عمره رحمة، لأنّه لما علم أنه يموت في البحر دعا بتأخير إيمانه لئلا يعيش بعده فيرجع إلى دعواه. قال الشيخ: «كلّ ذلك[2] حتى لا يقنط أحد من رحمة الله، والأعمال بالخواتم»[3].- انتهى.

وأمّا التوبيخ المأخوذ من "الآن" فقد مرّ عن الشيخ جوابه، ومرّ منا تقريره[4] وتفصيله. وقال الدواني:

> "كم من توبيخ في القرآن للمؤمن العاصي، فلا يدلّ على كفره. وأمّا تكرار ذم فرعون في القرآن ولعنه فلا يدلّ على كفره، وكم من ذم ولعن لأصحاب الكبائر، قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: 93] الآية[5]. وقد مرّ أنّ الإسلام يَجُبّ ما قبله بالنظر إلى حقوق الله لا حقوق العباد".

وأمّا قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلْءَاخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ﴾ [النازعات: 25]، فالمُراد الكلمة الآخرة والكلمة الأولى، إحداهما: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: 24]، والأخرى: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: 38]، وكان نكال الكلمتين

---

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص276. بتصرف بسيط غير مخل. وما وضع بين قوسين هو من الزرنجي لتوضيح السياق.
(2) في (هـ) يُشير الناسخ هُنا إلى المُتابعة من الصفحة المُقابلة، فينتقل عند هذه النقطة إلى (160أ). بقية الصفحة هي استمرار للنصّ في (161ب).
(3) الفتوحات المكية، ج2، ص276.
(4) في (س) تقديره.
(5) انظر: الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص18-19.

الغرق. وقال الدواني: "نكال الأولى الغرق، ونكال الأخرى فضيحة تقدّمه القوم يوم القيامة على رؤوس الأشهاد"، وكأنّه فهم من الآخرة والأولى النشأة الأخروية والدنيوية، والمعنى ما ذكرته لك، فتنبه.

وأما قوله تعالى: ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾ [الفجر: 13]، / فالمُراد به عذاب الدنيا. قال البيضاوي: "شبّه بالسوط ما حلّ بهم في الدنيا إشعارًا بأنّه بالقياس إلى ما أعدّ لهم في الآخرة من العذاب كالسوط إذا قيس إلى السيف"[1].- انتهى. [illegible]

"وبالجُملة فقد دلّت الآية على أنّ آخر ما تكلّم به فرعون الإيمان والتوحيد، وأنّه وَحّدَ بقلبه ولسانه وإصبعه، وأنّه قبل الغرغرة، حال استقرار روحه وعقله راجيًا النجاة. وهذه الآية صريحة، وبقية الآيات مُحتملة، والشيء إذا طرقه الاحتمال سقط منه الاستدلال. فيجب ردّها إلى الصريح، مع إمكان ردّها، إذ لا ينهدّ ركن من أركان الدّين بإيمان فرعون، ولا تضيق الجنة بدخوله فيها، ورحمة الله وسعت كل شيء. قال المُحقق الدواني رحمه الله: "والعجب أنّ الشيخ رضي الله عنه يقول بسعة رحمة الله تعالى، وهذا القائل بعدم سعة رحمة الله تعالى وتقنيط عباده وتحثيثهم على اليأس من روح الله تعالى، و ﴿لَا يَاْيْئَسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: 87]"[2]. انتهى كلامه.

أقول [البَرْزَنْجي]: وأمّا قوله صلى الله عليه وسلم عند ابن عدي والطبراني: ((خلق الله فرعون في بطن أمه كافرًا))، فضعيف. وبفرض صحّته فمعناه قُدّر عليه في بطن أمّه أنّه يكفر، لا أنه يموت على الكفر. وكفره طول عمره لا ينكره أحد، ويكفي ذلك مصداقًا للحديث.

وأمّا حديث الترمذي: ((أن جبريل عليه السلام دس الحال في فيه))[3]. فقد مرّ الجواب عنه مُفصّلًا، وأنّه لا دلالة فيه لموته على الكفر، بل يدلّ على أنّه نطق بالشهادة وختم له بها.

---

(1) تفسير البيضاوي، ج5، ص310.

(2) انظر: الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص23.

(3) الحال: الطين.

وأمّا قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمرو ابن العاص عند أحمد والدارمي والبيهقي في الشعب مرفوعًا: ((من حافظ عليها -أي: على الصلاة- كانت له نورًا وبرهانًا ونجاة يوم القيامة، ومن لم يُحافظ عليها لم تكن له نورًا ولا برهانًا ولا نجاة، وكان يوم القيامة مع قارون وفرعون وهامان وأُبيّ بن خلف))، فمع ضعفه ليس فيه إلّا أنّه -أي: فرعون- مع قارون وهامان. وهذه المعيّة إن كانت في الموقف فلا إشكال، وكذا إن كانت في النار، لأنا لم نمنع دخوله النار بظلم العباد، وإنّما منعنا خلوده فيها، وعليك بإثباته، أتقول بخلود غير المُحافظ على الصلاة فيها؟ كلّا إلّا أن تذهب مذهب الاعتزال، ونبرأ منه / إلى الله المتعال. [ه/٥٩ب]

والحاصل إنّا نُريد من الخصم أن يأتينا بنصّ من الكتاب أو السّنة أنّ فرعون مات على الكفر، أو نطق عند آخر كلامه في الدنيا بكلمة الكفر، أو أنّه مُخلّد في النار، ودون هذا خرط القتاد. وعلى أنّه لو ورد خلوده في النار لم يكن نصًّا، لإمكان تأويل الخلود بالمكث الطويل كما أوّلوه في القاتل عمدًا إذا لم يتب، وبالله التوفيق العليم الحكيم.

هذا؛ وقد ردّ على الشيخ جماعة كالبقاعي وابن المقري وابن حجر وعلي القاري الحنفي هذا القول، وألّفوا فيه رسائل، وقد أيقظ الله لنصرته جمعًا مُحققين، فأجابوا عن تلك الرسائل، وتمسّكوا في الجواب بأقوى الوسائل، كالعلامة علي المهائمي الكُجَراتي، وكالمُحقّق الجلال الدواني، وكشراح الفصوص كالجَنْدي والقيصري والجامي وعبد الله أفندي الرومي. وقد استوفيت جميع ذلك مع التحقيق التام في كتابنا الموسوم بـ التأييد والعون للقائلين بإيمان فرعون. والله ولي الإنعام، والهادي إلى الصراط المُستقيم، والداعي إلى دار السلام، والله أعلم.

[8] [الاعتراض الثامن: في المُفاضلة بين البشر والملائكة]

قال [الكازروني] الاعتراض الثامن: قال الشيخ قُدّس سرّه أيضًا في هذا الفصّ، يعني: فصّ موسى: إنّ الملائكة[1] العالين أشرف من الإنسان، لأنّه

---

(1) في (هـ) عودة إلى الصفحة (59 ب) ومُتابعة إلى آخر الصفحة ومن ثمّ الاستمرار في (161أ).

قال: «فهو -يعني: الإنسان- أفضل من كل ما خلق من العناصر من غير مُباشرة يَدَين، فالإنسان في الرّتبة فوق الملائكة الأرضية والسماوية، والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنصّ الإلهي»[1]، أي: لأنّه قال: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص: 75]، الذين لم يؤمروا بالسجود لآدم.

[8] الجواب: اعلم رفع الله شأنك وصانك عمّا شانك، أنّ الشيخ قدّس الله سرّه لم يقل: إنّ جميع الملائكة أفضل من البشر، وإنّما فضّل الملائكة العالمين -ويقال لهم: المهيمة والكروبيون- على النوع الإنساني. وهذا لا يكون سبب تكفير، ولا موجب تبديع، لأنّ جماعة من أهل السّنة والجماعة قائلون بتفضيل الملك مُطلقًا (على البشر، كحجة الإسلام أبي حامد الغزالي وأبي عبد الله الحليمي، ولم يكفرهم ولم يبدعهم أحد بذلك. والشيخ لم يذهب إلى أفضلية الملك)[2] مُطلقًا، وإنّما ذهب إلى أفضلية بعضهم، فمن باب الأولى أن لا يُكفّر ولا يُبدّع.

[131] قال / الإمام الغزالي في الإحياء: «إنّ الإنسان رتبته فوق رتبة البهائم لقدرته بنور العقل على كسر شهواته، ودون رتبة الملائكة لاستيلاء الشهوات عليه»[3]. - انتهى. هذا معنى كلامه.

قلتُ [البَرْزَنْجي]: وفيه أمور:

الأول: إنّ الإشارة في قوله في هذا الفصّ إلى الفصّ الموسوي، لأنّه أقرب ما نقل عنه إيمان فرعون، فأشار إشارة القريب إليه، مع تأكيده بـ «أيضًا» وهو سهو. فإنّ هذا الاعتراض الثامن ليس في فصّ موسى، بل فيه ضده كما سنذكر، وإنّما هو في فصّ عيسى عليه السلام، حيث قال فيه:

«سمّاه بَشَرًا للمُباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المُضافتين إليه. وجعل

(1) فصوص الحكم، ص145.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

(3) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة «كرياطة فوترا» سماراغ، أندونيسيا، ج1، 237.

ذلك من عناية الله بهذا النوع الإنساني، فقال لمن أبى عن السجود له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ﴾ [ص: 75]، على من هو مثلك، يعني عُنصريًا؟ ﴿أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص: 75]، عن العُنصر؟ ولست كذلك. ويعني بالعالين من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عُنصريًا وإن كان طبيعيًا. فما فَضُل الإنسانُ غيرَه من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشرًا من طين، فهو أفضل نوع مما خلق من العناصر من غير مُباشرة باليدين[1]. فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسماوية، والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنصّ الإلهي»[2].- انتهى.

الثاني: إنّ هذا ليس نصًا في تفضيل العالين على الإنسان، بل قد صرّح في مواضع لا تُحصى بأفضلية الإنسان مُطلقًا. (منها ما قاله في الباب الأول من **الفتوحات المكية** بعد أن أشار إلى فضل الكعبة:

«يا كَعْبَةً طافَ بها المرسلونْ ... مِنْ بَعْدِ ما طاف بها المكرمونْ
ثُمَّ أتى مِنْ بعدِهم عالَم ... طافوا بها من بين عالٍ ودونْ
أنزلَها مثلًا إلى عرشِه ... ونحنُ حافُون لها مُكْرِمونْ
فإن يقلْ أعظم حافٌ به ... إني أنا خيرٌ فهل تسمعونْ
والله ما جاء بنصٍّ ولا ... أتى لنا إلا بما لا يَبينْ
هل ذاك إلا النُّورُ حفَّت به ... أنوارهم ونحن ماءٌ مَهينْ»

ثمّ أشار إلى تفضيل البشر على الملائكة بقوله:

«قَلْتُهُمْ[3] أن يجهلوا حق من ... قد أسجد[4] الله له العالمينْ
كيف لهم وعلمهم أنني ... ابن الذي خرُّوا له ساجدينْ

---

(1) باليدين: ليست في الفصوص.
(2) فصوص الحكم، ص144.
(3) في الفتوحات: قد سهموا.
(4) في الفتوحات: سخر.

واعترفوا بعد اعتراض على والدنا بكونهم جاهلين
وأبلس الشخص الذي قد أبى وكان للفضل من الجاحدين»[1]

ثم قال:

«قلت ثمّ صرفت عنه وجه قلبي وأقبلت به على ربي، فقال لي: انتصرت[2] لأبيك، حلّت بركتي فيك، اسمع منزلة من أثنيت عليها، وما قدّمته من الخير بين يديها، وأين منزلتك من منازل الملائكة المُقرّبين صلوات الله عليكم وعليهم أجمعين. كعبتي هذه قلب الوجود، وعرشي لهذا القلب جسم محدود، وما وسعني واحد منهما ولا أخبر عني بالذي أخبرت عنهما، وبيتي الذي وسعني قلبك المقصود، المودع في جسدك المشهود. فالطائفون بقلبك الأسرار، فهُم بمنزلة أجسادكم عند طوافها بهذه الأحجار. فالطائفون الحافون بعرشنا المُحيط، كالطائفين منك بعالم التخطيط. فكما أنّ الجسم منك في الرتبة دون قلبك البسيط، كذلك هي الكعبة مع العرش المُحيط. (. . .) فكما أنّ عالم الأسرار الطائفين بالقلب الذي وسعني أسنى منزلة من غيرهم وأعلى، كذلك أنتم بنعت الشرف والسيادة على الطائفين بالعرش المُحيط أولى. (. . .) فأنتم بمنزلة أسرار العلماء، وهُم (الطائفون بجسم العالم، فهُم)[3] بمنزلة الماء والهواء، فكيف تكونون سواء. وما وسعني سواكم وما تجلّيت في صورة كمال إلّا في معناكم، فاعرفوا قدر ما وهبتكموه من الشرف العالي، وبعد هذا فأنا الكبير المُتعالي»[4].- انتهى.

فهذا تصريح منه بأنّ كُمّل البشر أفضل من الطائفين بالعرش وأشرف، فضلًا عن الملائكة السماوية والأرضية وغيرهم)[5].

ومنها ما قال في فصّ موسى ما نصّه:

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص50.
(2) في (س) أنت صرت.
(3) الجملة ما بين قوسين ليست في الفتوحات.
(4) الفتوحات المكية، ج1، ص50.
(5) ما بين قوسين، وهو من قوله: "منها ما قاله في الباب الأول من الفتوحات المكية بعد أن أشار إلى فضل الكعبة"، إلى هذا القدر ليس في (ت)، ويقدر بـ 30 سطرًا، وأثبتناه من بقية النسخ، وفيه اختلاف طفيف فيما بينها.

«ولذلك قال في خلق آدم، الذي هو "البرنامج" الجامع لنعوت الحضرة الإلهية، التي هي الذات والصفات والأفعال، "إنّ الله خلق آدم على صورته"، وليست صورته سوى الحضرة الإلهية. فأوجد في هذا المُختصر الشريف الذي هو "الإنسان الكامل" جميع الأسماء الإلهية، وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المُنفصل، وجعله روحًا للعالم، فسخّر له العلو والسفل لكمال الصورة. فكما أنّه ليس شيء من العالم إلّا وهو يُسبّح الله بحمده، كذلك ليس شيء من العالم إلّا وهو مُسخّر لهذا الإنسان، لما تُعطيه حقيقة صورته، فقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَٰوَٰتِ / وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: 13]. فكلّ ما في العالم تحت تسخير [131/ب] الإنسان، علم ذلك من علمه وهو الإنسان الكامل، وجهل ذلك من جهله وهو "الإنسان الحيوان"»[1].- انتهى بلفظه.

وهو بظاهره تفضيل الإنسان على الملائكة العالين، لأنّهم من العالم، فشملهم قوله: "كلّ ما في العالم"، وعدم أمرهم بالسجود لآدم لا يُعطي الأفضلية، لجواز أن يكون ذلك لهيمانهم في جلال الله، وعدم تفرغهم لغيره. ويدلّ لذلك قول الشيخ في مواضع من الفتوحات أنّهم لا يعلمون أنّ الله خلق شيئًا غيرهم. وعلى هذا فيحمل ما في فص عيسى من تفضيلهم على النوع الإنساني في التقدّس عن العنصريات، والتشرّف عن الكثافة التي صارت حجابًا لإبليس، مانعًا عن السجود لآدم، مُستدلًا بلطافة النار بالنظر إلى الطين. فإنّ الطين أكثف منها، فكأنه تعالى يقول له: أنت من العناصر، والعنصريات كلّها مُساوية في الكثافة، مع ما في النار من الخفة والطيش والانقلاب والإفساد بالإحراق والميل إلى العلو والكبرياء، بخلاف الطين فإنّ فيه الرزانة والوقار والتواضع والحفظ والتربية والثبات. وإنّما اللطافة للذين خلقوا لا من العناصر بل من النور اللطيف، وإن دخلوا تحت الطبيعة فإنّهم من حيث اللطافة خير من النوع الإنساني. ويحقّ لهم أن لا يُؤمروا بالسجود، على أنّهم لو أُمروا به مع علوّهم لسجدوا، ولم يأبوا. وأما أنت يا إبليس فليس لك أن تأبى بعد أن أُمرت مع كونك مثله عُنصريًا.

---

(1) فصوص الحكم، ص199.

ويؤيد هذا الحمل ويوضحه أنّه ذكر في مواضع من الفتوحات أنّ الملأ الأعلى اقدس وأعلى، وأنّ الإنسان الكامل أجمع وأفضل. وقال في موضع منه إنّ الإنسان باطنه ملك، فالإنسان ملك وزيادة. ومرّ في فصّ آدم أنّه قال: «فكان آدم جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة. وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة، (إلى أن قال) فسمّى هذا المذكور إنسانًا وخليفة (. . .) لعموم نشأته وحصره الحقائق كلها. وهو للحقّ بمنزلة إنسان العين من العين، الذي به يكون النظر»[1]، إلى آخر ما مرّ عنه. فخيريّة العالين على الإنسان من بعض الوجوه، وهو اللطافة والتقدّس والعلو،

[T132] لا من كل وجه. ولا أظنّ أنّ المُتكلّمين من أهل / السّنة يمنعون ذلك، فإذن لا خلاف بينه وبين أهل السّنة حتى يحتاج إلى الجواب.

ويدلّ على أنّ عدم أمرهم بالسجود لعدم شعورهم بخلق آدم وهيمانهم في جلال الله، لا للأفضلية، على ما في الفتوحات في الباب الخامس والتسعين ومئتين، حيث قال:

«اعلم أنّ الله لما خلق الأرواح المهيمة وهُم الذين لا علم لهم بغير الله، ولا يعلمون أنّ الله خلق شيئًا سواهم، وهم الكروبيون المُقرّبون المُعتكفون المُفردون المأخوذون عن أنفسهم بما أشهدهم الحقّ من جلاله، اختصّ منهم المُسمّى "العقل الأول"، والأفراد منا على مقامهم. فجلال الله في قلوب الأفراد مثل ذلك، فلا يشهدون سوى الحقّ، فهم خارجون عن حكم القطب الذي هو الإمام، وهو واحد منهم، ولكنه تكون مادته من "العقل الأول" الذي هو أول موجود من عالم التدوين والتسطير، وهو الموجود الإبداعي»[2].- انتهى.

فإنّ العقل الأول هو روح محمد صلى الله عليه وسلم، وهو واحد منهم، وأولهم وأكملهم، وعالم التدوين منه، فهو أفضل ولا شك. ويوضحه أنّ الأفراد من أمته أتباعه، وهُم في رتبة المهيمة.

فقد ظهر بما حقّقناه أنّ الشيخ قُدّس سرّه لم يفضّل العالين مُطلقًا، بل من

(1) فصوص الحكم، ص49- 50.

(2) الفتوحات المكية، ج2، ص675.

وجه مُناسب لمقام إخراجهم من الأمر بالسجود لآدم. فالنصّ الإلهي وارد ردًا لإبليس، وإدحاضًا لحجته، وقطعًا لعذره في إبانه بخيريته من حيث اللطافة والعلو. فكان الشيخ قُدّس سرّه يقول مفسرًا للآية ومُبيّنًا للمُراد منها في الردّ على إبليس في قوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ لأنك ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [ص: 76]، والنار ألطف وأعلى وأنور من الطين. فقال: لا ألطفية للنار، لأنّ كلًا من النار والطين عنصران، فأنتما مثلان؛ وهو فوقك لخلقته باليدين المُضافتين إليّ. ولست من العالين المُتصفين باللطافة والقدس والعلو، فإنهم خير منه لهذا الاعتبار، ولذا لم آمرهم بالسجود، ولو أنّي آمرهم لأطاعوني، لأنّهم ﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: 6]. فأنت إذًا من الكافرين، حيث أبيت عن أمري واستكبرت على من لست بخير منه، بل أنت مثله في العنصرية، وهو خير منك لأني خلقته بيديّ، وأنت وغيرك من العُنصريات مخلوقون بيد / واحدة. [132ب]

ويدلّ لهذا التفضيل، بل يُصرح به، ما نقله تلميذه المُحقق ابن سودكين عنه في لواقح الأسرار، قال رحمه الله:

"سمعته رضي الله عنه يقول ما معناه: اختلف الناس في التفضيل بين الملائكة والبشر، ونزعنا نحن منزعًا آخر. فأمّا ابن قسي وغيره ممّن وافقه ذهبوا إلى أنّ التفاضل إنّما يقع بين الأجناس المُشتركة، أما إذا اختلفت الأجناس فلا تفاضل. لا يقال: أيّما الأفضل الماء أو الياقوت؟ وأمّا الذي نزعنا نحن إليه فهو أنّ الأرواح جميعًا لا يقع بينها تفاضل إلّا بطريق الإخبار عن الله تعالى. وتنوّعت الأرواح ثلاثة أنواع: أرواح تدبر الأجساد النورانية وهُم الملأ الأعلى، وأرواح تُدبّر أجسادًا نارية وهم الجن، وأرواح تُدبّر أجسادًا ترابية وهُم البشر. فالأرواح جميعها ملائكة حقيقة واحدة، فإن وقع تفاضل فمن هَاهُنا، وهذا مُدرك لم يظفر به من ظن تباين الأجناس. بقي التفاضل فيما تُدبّره الأرواح، فأخذ كل أحد يتبصّر لما يترجّح في نظره. والتحقيق في ذلك أنّ نشأة المَلَك وإن كانت أبسط، ونشأة البشر أكمل، إلّا أنّ شيئًا من ذلك لا يُعطي القرب، إذ القرب لا دليل عليه إلا الأخبار الإلهية. فإنّ الفضل إنّما هو في القرب إلى الله تعالى بطريق الاختصاص والقربى، فمن أخبره الله بذلك فقد حصل له العلم التام، ومن أخذ على غير هذا الوجه فكأنّه تكلّم على الإيمان لا على

> الإيقان. وأمّا دليل العقل، لو وقفنا معه، فلو نظرنا إلى التفاضل من حيث الثبات مُطلقًا لقلنا بتفضيل الملائكة، أي: لأنّ البسيط ثابت غير متغيّر. ولو نظرنا إلى كمال النشأة وجمعيتها لحكمنا بتفضيل البشر. ومن أين لنا ركون؟ يعني: إلى الدليل العقلي، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل"[1] انتهى مُنقّحًا مُلخّصًا.

فانظر إلى التفضيل الذي أشار إليه من طريق نظر العقل تجده موافقًا لما قررناه، ومُطابقًا لما حرّرناه. فتمسّك بهذا التحقيق فإنّه بذلك حقيق، ومن الله العصمة والتوفيق إلى سلوك سواء الطريق.

الثالث: ما نسبه إلى أبي عبد الله الحليمي من أئمتنا الشافعية صحيح. وأمّا ما عزاه للغزالي فليس ذلك بمعروف عنه، وإنّما هو معروف عن القاضي الباقلاني. وما [171أ] نقله عنه / في الإحياء لا يدلّ على التفضيل المُراد، بل القصد بذلك أنّ نشأة الإنسان مرتّبة متوسطة بين المَلك والبهائم، فشابه المَلك من حيث إنّ له عقلًا، وشابه البهائم من حيث إنّ له شهوة. وهذا نظير ما في المواقف في الاستدلال على تفضيل الأنبياء، أنّ الإنسان رُكّب تركيبًا بين المَلك والبهيمة، فبعقله له حظّ من الملائكة، وبطبيعته له حظّ من البهيمة. ثمّ إنّ من غلب [كذا] طبيعته عقله فهو شر من البهائم، لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ﴾ [الأعراف: 179]، وقوله: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: 22، 55]، الآية. وذلك[2] يقتضي - بطريق القياس- أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرًا من الملائكة[3]. - انتهى. فليس في كلام الإحياء إلّا بيان رتبة نشأة الإنسان، وليس فيه تفضيل الملائكة على الأنبياء مُطلقًا، بل هو كما تراه من أدلّة تفضيل الأنبياء عليهم[4].

---

(1) انظر: لوامع الأسرار ولوائح الأنوار، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دمشق دار نينوى، 2015، ص216.

(2) حاشية في (س، ق170ب) مفادها: "بلغ مقابلة".

(3) حاشية في (س، ق171أ) مفادها: "بلغ".

(4) عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د.ت، ص367.

الرابع: أنّ من فضّل الملائكة منّا كالحليمي، لم يفضل جميع الملائكة على الإنسان، بل فضل العلوية السماوية فقط. وعبارة المواقف: "لا نزاع أنّهم -يعني الأنبياء- أفضل من الملائكة السفلية، إنّما النزاع في الملائكة العلوية، فقال أكثر أصحابنا: الأنبياء أفضل، وعليه الشيعة. وقالت المعتزلة وأبو عبد الله الحليمي والقاضي منا: الملائكة أفضل، وعليه الفلاسفة"[1]. انتهى.

فها هو صريح عباراتهم أنّ الحليمي والباقلاني والمُعتزلة لم يُفضّلوا جميع الملائكة كما ادّعاه الأصل، إلّا أن الإلزام حاصل. فإنّ الشيخ فضّل الأنبياء حتى على الملائكة[2] العلوية السماوية أيضًا، وإنّما فضّل على ما فهمه الأصل العالين فقط، فهو موافق لجمهور أهل السنّة في المسألة. وذكر شيئًا آخر هُم ساكتون عنه، وهو الفرق بين العُلْوية والعالين، فافهم المقام واحفظ المراتب، ولا تكن من الغافلين، وإن أبيت ﴿إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ ٱلْقَالِينَ﴾ [الشعراء: 168].

تتميم[3]: ورد في صحيح البخاري وغيره أنّه صلى الله عليه وسلم قال حاكيًا عن ربه: ((أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم)). قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري:

> "قال ابن بطال: هذا نصّ في أنّ الملائكة أفضل من بني آدم، قال: وهو مذهب جمهور أهل العلم. / وعلى ذلك شواهد من القرآن مثل: ﴿إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: 20]. والخالد أفضل من الفاني، والملائكة أفضل من بني آدم. [131ب]
> (قال الحافظ) وتعقّب: بأنّ المعروف عن جمهور أهل السنّة أنّ صالحي بني آدم أفضل من سائر الأجناس. والذين ذهبوا إلى تفضيل الملائكة:

---

(1) انظر مكانة الإنسان بين الملك والبهيمة في إحياء علوم الدين، ج4، ص424-425. وانظر مسألة تفضيل الأنبياء على الملائكة في المواقف للإيجي، ص367.
(2) "على الملائكة" ليست في (ت).
(3) في بقية النسخ: تتميم في تفهيم.

الملاسعة ثمّ المُعترلة وقليل من أهل السّنة ومن أهل التصوّف، وبعض أهل الظاهر. فمنهم من فاصل بين الجنسين فقالوا: حقيقة الملك أفضل من حقيقة الإنسان؛ لأنّها نورانية وخيّرة ولطيفة، مع سعة العلم والقوة وصفاء الجوهر. وهذا لا يستلزم تفضيل كل فرد فرد على كل فرد فرد، لجواز أن يكون في بعض الأناسي ما في ذلك وزيادة. ومنهم من خصّ الخلاف بصالحي البشر والملائكة. ومنهم من خصّه بالأنبياء، ثمّ منهم من فضّل الملائكة على غير الأنبياء. ومنهم من فضّلهم على الأنبياء أيضًا، إلّا على نبينا صلى الله عليه وسلم...". ثم ذكر بعض أدلّة تفضيل الأنبياء ثمّ قال: "وأمّا أدلة الآخرين فقد قيل: إنّ حديث الباب أقوى ما استدل به لذلك التصريح بقوله: "في ملأ خير منهم"، والمُراد بهم الملائكة، حتى قال بعض الغُلاة في ذلك: وكم من ذاكر لله في ملأ فيهم محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم الله في ملأ خير منهم"[1]- انتهى.

ومراده ببعض الغُلاة هو الشيخ قُدّس سرّه، فإنه قال في الفتوحات في الباب في جواب السؤال التاسع والعشرين من سؤالات الحكيم الترمذي رحمه الله تعالى ما نصّه:

«وأمّا المسألة الطويلة[2] (وفي نسخة الطبولية -بموحدة بين الطاء والواو وبتقديم اللام[3] على الباء-)[4] التي بين الناس واختلافهم في فضل الملائكة على البشر فإنّي سألت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الواقعة فقال لي: إنّ الملائكة أفضل. فقلت له: يا رسول الله فإن سُئلت ما الدليل على ذلك فما أقول؟ فأشار إليّ أن قد علمتم أنّي أفضل الناس، وقد صحّ عندكم وثبت وهو صحيح أنّي قلت عن الله تعالى إنه قال: ((من [1134] ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته / في ملأ خير

---

(1) انظر: فتح الباري، ج13، ص398.

(2) في الفتوحات المكية: الطفولية. وفي (هـ) حاشية بخط الناسخ نفسه مفادها: "الذي نعرفه أنّها بالفاء، أي: الطفولية من التطفل، فكأنها بمعنى التطفل والفضول، فليتأمل".

(3) في (هـ) الواو.

(4) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.

منهم))، وكم ذاكر لله تعالى ذكره في ملأ أنا فيهم، فذكره الله في ملأ خير[1] من ذلك الملأ الذي أنا فيهم. فما سررت بشيء سروري بهذه المسألة، فإنه كان على قلبي منها كثير. وإن تدبّرت قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ﴾ [الأحزاب: 43]، وهذا كلّه بلسان التفصيل[2]. وأمّا جهة الحقائق فلا مُفاضلة، ولا أفضل، لارتباط الأشخاص بالمراتب، وارتباط المراتب بالأسماء الإلهية. وإن كان لها الابتهاج بذاتها وكمالها فابتهاجها بظهور آثارها في أعيان المظاهر أتمّ ابتهاجًا لظهور سلطانها»[1].- انتهى.

فهذا الذي نسبه الحافظ إلى الشيخ قُدّس سرّه مع التشنيع عليه، ونسبته إياه إلى الغلو هو كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قوله. ثمّ إنّه بعينه هو قول ابن بطال الذي نقله هو، فلم يُشنّع على ابن بطال بذلك كما شنّع به على الشيخ! والعجب أنّ ابن بطال نسبه إلى جمهور أهل العلم، ونسبه هو نفسه إلى طوائف من أهل العلم. فأيّ غلوّ في قول وافق صاحبه طوائف من العلماء، إن لم يكن جمهورهم، إنّا لله وإنا إليه راجعون.

ولنعد إلى بيان معنى الحديث المذكور: قال الحافظ [ابن حجر]:

"وأجاب بعض أهل السنّة بأنّ الخبر المذكور ليس نصًا ولا صريحًا في المُراد، بل يطرقه احتمال أن يكون المُراد بالملأ الذين هُم خير من الملأ الذاكر: الأنبياء والشهداء، فإنّهم أحياء عند ربهم، فلم ينحصر ذلك في الملائكة. وأجاب آخر وهو أقوى من الأول بأن الخيرية إنّما حصلت بالذاكر والملأ معًا، فالجانب الذي فيه رب العزة خير من الجانب الذي ليس هو فيه بلا ارتياب، فالخيرية حصلت بالنسبة للمجموع على المجموع. قال: وهذا الجواب ظهر لي وظننت أنّه مُبتكر، ثم رأيته في كلام القاضي كمال الدين الزملكاني في الجزء الذي جمعه في الرفيق الأعلى، فقال: "إنّ الله قابل ذكر العبد في نفسه بذكره له في نفسه، وقابل ذكر العبد في الملأ

(1) في (هـ) ورد: فلا بد أن يذكره الله تعالى في ملأ هو خير.
(2) في (س) التفضيل.
(1) الفتوحات المكية، ج2، ص61 وهنا وردت: "التفصيل"، كما جاء أعلاه.

مذكره له في الملأ. فإنّما صار الذكر في الملأ الثاني خيرًا من الذكر الذي في الأول، لأنّ الله هو الذاكر فيهم، والملأ الذين يذكرون الله، والله فيهم، أفضل من الملأ الذين يذكرون وليس الله فيهم"[1]- انتهى.

[١٨٤ب] قال شيخنا / الكوراني أيده الله تعالى: "هذا يحتاج إلى تتميم، فإنّ الله تعالى قد قال: "وأنا معه إذا ذكرني"، فهو سبحانه مع الذاكر في الملأ أيضًا. وإذا كان الله مع الملأين لم يوجد ملأ لا يكون معهم الله تعالى حتى يكون مفضولًا للذي فيه الله. وتتميمه أن يُقال: إنّ الله مع الذاكر من حيث الاسم الذي يذكره به، فإذا ذكره في ملأ هو فيهم من حيث ذلك الاسم ذكره في ملأ هو فيهم من حيث التجلّي الذاتي الأعظم. والملأ الذين فيهم الحق بالتجلّي الذاتي أفضل من الذين فيهم الحق بالتجلّي الأسمائي. ومعلوم أنّ هذا لا يُنافي أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أفضل من الملائكة، لأنّ ملأ الملائكة ما صار خيرًا من ملأ الذاكر الصحابي الذين فيهم النبي صلى الله عليه وسلم، إلّا لكون الحقّ من حيث كونه ذاكرًا للصحابي فيهم جزاء لذكره مُتجلّيًا فيهم بالتجلّي الذاتي.

فرجع حاصل خيرية الملأ على الملأ إلى أفضلية التجلي الذاتي على الأسمائي، وهذا لا نزاع فيه، ولا يُنافي كون النبي صلى الله عليه وسلم أفضل من الملائكة. كيف وهو صلى الله عليه وسلم سيد العالمين، والملائكة من العالمين الذين هو سيدهم، ومن المرحومين الذين هو رحمة لهم، فإنّه صاحب ﴿أَوْ أَدْنَىٰ﴾ بعد ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ [النجم: 9]، فأين الملائكة هنالك؟

قال [الكوراني] أيده الله: وأيضًا فإنّ الاستدلال المذكور لا يتمّ إلّا إذا كان خيرية الملأ من ملأ الذاكر خيرية من كل وجه، ومُستلزمًا لأن يكون كل فرد منه أفضل من كلّ فرد من ملأ الذاكر. وكلتا المُقدمتين ممنوعتان لجواز أن يكون الخيرية مُرادًا بها الخيرية من بعض الوجوه، وهذا يُجامع أن يكون في الملأ المفضول فرد يكون أفضل من أفراد الآخر. وإن كان من حيث المجموع له وجه

---

(1) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ، ج13، ص378

خيرية لا يوجد في الآخر، ومعلوم أنّ ملأ الملائكة لكونهم لا يفترون، ولا يخطر لهم الخواطر المُخالفة للذكر خير من الملأ الذين فيهم النبي صلى الله عليه وسلم، وفيهم من يخطر بباله خاطر غير الذكر، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم أفضل من الملائكة لكونه سيد العالمين، رواه البيهقي. ويوضحه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، فتأمّله وبالله التوفيق". - انتهى كلام شيخنا أيّده الله تعالى، وهو نفيس جدًّا.

أقول [البَرْزَنْجي]: هذه الأجوبة كلّها بناءً على لفظ الحديث وجوهر كلماته، أمّا بالنظر إلى استدلال النبي صلى الله عليه وسلم الذي أجاب به / [128أ] الشيخ في الواقعة فالظاهر من الحديث تفضيل الملائكة حتى عليه صلى الله عليه وسلم، فلا بدّ من جواب لا يكون فيه مُعارضة لاستدلاله صلى الله عليه وسلم.

فأقول وبالله أستعين: قد مرَّ قريبًا أنّ من الناس من فاضل بين الجنسين الملك والإنسان، ففضّلوا جنس المَلك على جنس الإنسان. ومنهم من خصّ الخلاف بصالحي البشر والملائكة، ومنهم من خصّه بالأنبياء. ثمّ منهم من فضّل الملائكة على غير الأنبياء، وفضّل الأنبياء على الملائكة. ومنهم من فضّلهم على الأنبياء أيضًا إلّا على نبينا صلى الله عليه وسلم. ومنهم من فضّلهم حتى على نبيّنا صلى الله عليه وسلم[1].

إذا علمت ذلك فنقول: يُمكن أن يكون مُراد الشيخ قُدّس سرّه: السؤال عن المُفاضلة بين جنس البشر وجنس المَلك، كما هو ظاهر قوله: "وأمّا المسألة "الطولية"، أو "الطويلة"[2] التي بين الناس، واختلافهم في فضل الملائكة على البشر، حيث لم يقل على الأنبياء، أو على خواص البشر، أو نحوهما من العبارات التي تكون نصًّا في التفضيل على الأنبياء. وإذا كان السؤال عن ذلك فلا

(1) "ومنهم من فضّلهم حتى على نبينا صلى الله عليه وسلم" ليست في (ت)، وفي (هـ) ورد "ومنهم حتى على نبينا صلى الله عليه وسلم".

(2) حاشية في (هـ) مفادها: الأصح أنّها الطولية، والله أعلم! إلّا إن كان وقف على أكثر النسخ. انظر: الفتوحات بتحقيق عثمان يحيى، سفر 12، القاهرة 1988م، ص210 مع الحاشية رقم 7.

يستلزم تفضيل كل فرد فرد من المَلك على كل فرد فرد من البشر، لجواز أنّ يكون في بعض البشر ما في المَلك من النورانية ولطافة السرّ وسعة العلم ونحوها، وزيادة الكمال والجمعية. وقد مرّ عن الشيخ أنّ الأرواح جميعها ملائكة، وأنّها حقيقة واحدة، فيكون في روح البشر ما في المَلك ببساطته وتجرّده، وزيادة الجامعية والكمال الحاصل له بالتركيب، فيكون هذا البعض من البشر أفضل من المَلك.

فكأن الشيخ قُدّس سرّه قال: هل يفضل المَلك على جنس البشر ما عدا الخواص؟ فأجابه صلى الله عليه وسلم بالتفضيل عليهم، مُستدلًا بأنّه كم ذاكر من الصحابة الذين أنا بين ظهرانيهم وهُم خير القرون، ذكره الله في ملأ الملائكة، في مُقابلة ذكره إياه. وقد وصف ملأ الملائكة بأنّهم خير من ملأ الصحابة، وإذا كانوا خيرًا من الصحابة كانوا خيرًا من غيرهم بطريق الأوْلى، لأنّ من عداهم إمّا: التابعون فمن بعدهم، ولا شكّ أنّ رتبتهم متأخرة في الفضل عن رتبة الصحابة بنص قوله صلى الله عليه وسلم: ((ثم الذين يلونهم))، بلفظ "ثم" الدال على التراخي. وإما: أصحاب الرسل الذين قبلهم، ولا شك أنّ أصحاب نبينا صلى الله عليه وسلم أفضل منهم بنصّ قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ
[139ب] لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110]. بيان ذلك / أن قوله صلى الله عليه وسلم: ((وكم ذاكر لله في ملأ أنا فيهم))، المُراد به في قرن أنا فيهم وبين ظهرانيهم، يعني بهم: الصحابة، فإنّهم الذين فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولا شكّ أنّهم خير القرون وأفضل البشر، بعد الأنبياء. فإذا فضلتهم الملائكة فضلوا غيرهم من القرون الذين بعدهم، والذين قبلهم[1] بطريق الأوْلى. والدليل على هذا الحمل وجوه:

أحدها: ما مرّ عنه أنّه في "فصّ آدم" فضّل الإنسان الكامل على جميع أجزاء العالم، وصرّح بسيادة محمد صلى الله عليه وسلم على الجميع، وأنّه سلطان العالم. ولو كان سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم تفضيل المَلك على الأنبياء أو فهم ذلك من رسول الله[2] صلى الله عليه وسلم لما فضّله.

(1) ليست في (ت).
(2) في (س، ق174أ)، "من كلامه" بدلًا من: "من رسول الله".

ثانيها: قد سبق أنّه قائل من حيث النظر العقلي بالتفضيل من وجه، وأنّ الإنسان الكامل أفضل من المَلك من حيث الجمعية والكمال، ولو فهم من النبي صلى الله عليه وسلم التفضيل المُطلق لما وسعه أن يحكم بالتفضيل الجزئي ويُخالفه صلى الله عليه وسلم.

ثالثها: أنّه قد صرّح بخيرية البشر على من عدا العالين[1] من الملائكة، ولا شكّ أنّ الملأ الذاكر فيهم الله أعم من العالين[2]، بل ربّما قيل: يختص بمن عداهم لأنّهم هائمون في جلال الله لا يعلمون أن الله خلق آدم أبا البشر، فضلًا عن أولاده، فضلًا عن أن يذكروهم. ولو فَهم من رسول الله العموم لما وسعه أن يحكم بخيرية خواص البشر على الملائكة.

فهذه الوجوه تدلّك على أنّ سؤال الشيخ النبي صلى الله عليه وسلم إنّما هو عن تفضيل المَلك على عوام البشر، دون خواصهم الذين هُم الأنبياء. وأنّ جوابه صلى الله عليه وسلم إنّما وقع على طبق سؤاله. وأنّ مُراده صلى الله عليه وسلم بالملأ الذين هو فيهم قرن الصحابة كما حرّرناه. وحينئذ فحاصل اعتقاد الشيخ في المسألة أنّ خواص البشر المُعبر عنهم بالإنسان الكامل أفضل من الملائكة السماوية والأرضية مُطلقًا، ومن المهيمة العالين من وجه، وأنّ الملائكة أفضل من عوام البشر، أعني: من عدا الأنبياء. فيُطابق اعتقاده ما هو التحقيق عند أهل السّنة، وبالله التوفيق، والله أعلم.

---

(1) في (س) العالمين.

(2) في (س) العالمين.

[1136]

قال [الكازروني]: الفصل الثاني /
فيما يتعلّق بوحدة الوجود من الاعتراضات وجواباتها

إمّا تعلّقًا قريبًا وهو الاعتراض الأول وجوابه، أو تعلّقًا بعيدًا وهو بقية الاعتراضات وجواباتها.

اعلم علّمك الله علمًا لدنيًا أنّه لا بدّ قبل الشروع من تمهيد مقدمات ليسهل فهمها، والله الموفق.

الأولى: كما أنّ المُتكلمين فرقتان: أهل بدعة ضالة كالمُعتزلة، وأهل سُنة مُهتدية وهُم الأشعرية والماتريدية، وكلتاهما تسميان مُتكلمين سنيّهم وبدعيّهم، كذلك "الوجودية" طائفتان: ملاحدة وموحدة. وبيان هاتين الطائفتين من جُملة الضروريات اللازمة ليُعلم الفرق بين الملحدين والموحدين، وذلك في وصلين:

الوصل الأول: في بيان الوجودية الملاحدة

اعلم - حماك الله من القرناء السوء - أنّ اعتقاد هذه الطائفة الخبيثة أنّ الباري تعالى وتقدّس ليس موجودًا في الخارج بوجود مُستقلّ مُمتاز عن عالمي الأرواح والأجسام، بل هو مجموع العالم، تعالى الله عن ذلك عُلوًّا كبيرًا، ونسبته إلى سائر أفراد العالم نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده. "فالعالم هو الله، والله هو العالم". وليس ثمّة شيء غير العالم يقال له: الله، بل الموجود هو هذا العالم لا غيره. وهذا كفر صريح وقول قبيح! والشيخ قُدّس سرّه في الفتوحات في عقيدة الخواص- ولا توجد في بعض نسخ الفتوحات، وقد تُجعل رسالة مُستقلّة وتُسمّى رسالة المعرفة- قد نفى هذا المذهب، حيث قال: "ومن هُنا أيضًا زلّت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق، فقالوا: ما ثمّ إلّا ما نرى،

فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس أمرًا آخر. وسبب هذا المشهد لكونهم ما تحقّقوا به تحقق أهله، فلو تحقّقوا به ما قالوا بذلك»[1]. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: قد تقدّم أنّ كتاب المعرفة غير عقيدة الخواص، وليس في عقيدة الخواص هذا الكلام، والعبارة التي نقلها إنّما هي عبارة كتاب المعرفة. وقوله: "وسبب هذا المشهد" إشارة إلى ما ذكره قبل، ولننقله ولينتفع به، فإنّه نفيس جدًّا.

[التشبيه والتنزيه]

قال رحمه الله:

«عجبت من طائفة تعدّت طورها وتجاوزت حدّها، فجعلت نفسها أعرف بالله منه تعالى بنفسه، فقالت: أعوذ بالله من التشبيه، (وقالت طائفة أخرى: أعوذ بالله من تنزيه يؤدي إلى التعطيل. إلى أن قال: وليس التنزيه في هذه المسألة بأعجب / [183ب] من التشبيه)[2]. عَميت البصائر عن إدراك غوامض الأسرار، وما تُعطيه الألوهية.

ثمّ إنّ العجب كلّ العجب من هذه الطائفة هربت من التشبيه إلى التشبيه، وجعلت ذلك تنزيهًا يضحك العقلاء بجهلهم، فيما أتوا به. فإنّهم ما عدلوا من التشبيه إلّا إلى ما في نفوسهم من المعاني المُحدثة القائمة بهم، فهربوا من التشبيه بهم إلى التشبيه بهم، وسمّوا هذا العدول تنزيهًا. فنفوسهم نزهوا إن حملوها على المعاني الإلهية، أو الحقّ شبّهوا إن حملوها على المعاني النفسية، وما لهم تحوّل في غير هذا. فلو رجعوا إلى محلّ التحقيق، إذ حُرموا الكشف، وقالوا: الحقّ سبحانه أثبت لنفسه هذه الأحكام في كتبه وعلى ألسنة رسله وسفرائه، والذات مجهولة عند الخلق كلهم، أي: لا

(1) مجموعُ هذه الفقرة وما يليها مقتبس من كتاب المسائل، وسيرد توثيق ذلك بعد أن يعيد البَرْزَنْجي نقل نص ابن عربي بحروفه.
(2) ما بين قوسين ليس في (س).

نُعلم. وهذه أحكام الذات عندنا، والجهل بالحكم أقرب من الجهل بالذات، إذ لا تعرف حقيقة نسبة هذا الحكم لهذه الذات المحكوم عليها به حتى تعرف هي في نفسها، ولا معرفة بها، فلا معرفة بنسبة الأحكام لها، فكانوا يسلمون علم[1] ذلك لمن وصف بها نفسه، وهو الله تعالى.

وقد روي عن بعض السلف أنّه سُئل عن الاستواء على العرش فقال "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة". إلى أن قال: وقد صح فيما خرجه مسلم في صحيحه من تحوّل الألوهية وتبدّلها في صور الاعتقادات في المعارف، وفيها اعتقاد المُشبّهة وغيرهم. ولا بدّ من إقرار كل طائفة في تلك الدار به، فلا بدّ من تجلّيها في صور اعتقاداتهم. وذلك راجع إلى المدرِك، (يعني: بالكسر)، لا المدرَك، (يعني: بالفتح)، فإنّ الحقائق لا تتبدّل. ولذلك سُمّي عالم التمثل والتبدّل برزخًا، لكونه وسطًا بين حقائق جسمانية، وحقائق روحانية عن جثمانية، فيُعطي ذات هذه الحضرة المُتوسطة هذه التجلّيات، يربط بها المعاني بالصور ربطًا مُحققًا لا ينفك.

وقد أشار إلى هذا المقام بعض العارفين في حكاية أذكرها بإسناد مُتصل إلى السريّ. قال الجنيد رحمه الله: قال السري: سمعت غليمًا الأسود يقول: من أقبل على الأشياء وهو يراها ذهبت عنه، ومن تركها أتته. قلت: كيف ذلك يا سري؟ قال: كان يذكر أنّه يكتسب ويجتهد فلا يقوم بكفاية معيشته، قال: فقرأت

[137أ] هذه الآية ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ / قُلُوبِكُم﴾ [الأنعام: 46] الآية... فتركت الكسب مُتوكلًا على الله بالكفاية، فلو ضربت بيدي إلى هذه الأسطوانة لصارت ذهبًا. وضرب بيده على الأسطوانة فإذا هي تلوح ذهبًا. ثم قال السري: الأعيان لا تنقلب، ولكنك هكذا تراه، يعني: المرئي. أي: الرؤية عائدة على الرائي، يعني: بالصورة المشهودة للرائي، ومن هُنا زلّت أقدام طائفة. إلى آخر ما نقله الأصل.

ثم قال بعد قوله: "ولو تحققوا به ما قالوا بذلك" ما نصّه: "وأثبتوا كلّ

---

(1) في (س) على. وورد في كتاب المسائل: «فكانوا لا يشبهون ولا يعينون حكم تنزيه بعينه، بل يسلمون علم ...».

حقّ في موطنه علمًا وكشفًا، فاترك تأويل الأخبار الواردة بالتشبيه لمن وصف بها نفسه إذا لم تكن من أهل هذا الكشف والتحقيق، ولا تحمله عليك أصلًا، فإنّك تخل أصلك، حيث تعتقد نفي التشبيه، وما زلت منه، ولكن تركت التشبيه بالمخلوق المُركّب فأثبتّه بالمخلوق المعقول. وأنّى للممكن أن يجتمع مع الواجب بالذات في حكم أبدًا»[1]. - انتهى.

ومُراده بالطائفتين في كلامه: هُما ما ذكرهما في «عقيدة الخواص» حيث قال فيها:

«عجبت من طائفتين كبيرتين الأشاعرة (يعني المتكلمين)[2]، والمجسّمة، في غلطهم في اللّفظ المُشترك كيف جعلوه للتشبيه، ولا يكون التشبيه إلّا بلفظ المثل أو كاف الصفة بين الأمرين في اللسان، وهذا عزيز الوجود في كلّ ما جعلوه تشبيهًا من آية أو خبر. ثمّ إنّ الأشاعرة تخيّلت أنّها لمّا تأوّلت قد خرجت من التشبيه، وهي ما فارقته، إلّا أنّها انتقلت من التشبيه بالأجسام إلى التشبيه بالمعاني المُحدثة المُفارقة للنعوت القديمة في الحقيقة والحد، فما انتقلوا من التشبيه بالمُحدثات أصلًا. ولو قلنا بقولهم لم نعدل مثلًا من الاستواء الذي هو الاستقرار[3] إلى الاستواء الذي هو الاستيلاء كما عدلوا. ولا سيما والعرش مذكور في نسبة هذا الاستواء، فيبطل معنى الاستيلاء مع ذكر السرير، ويستحيل صرفه إلى معنى آخر غير الاستقرار. فكنت أقول: إنّ التشبيه مثلًا إنّما وقع بالاستواء عليه، والاستواء معنى، لا بالمستوي الذي هو الجسم. والاستواء حقيقة معقولة معنوية تُنسب إلى كل ذات بحسب ما تُعطيه حقيقة تلك الذات، ولا حاجة إلى التكلّف في صرف الاستواء عن ظاهره، فهذا غلط بيّن لا خفاء فيه. وأمّا المُجسّمة فلم يكن / ينبغي [١٣٣ب] لهم أن يتجاوزوا باللفظ الوارد إلى أحد مُحتملاته، مع إيمانهم ووقوفهم مع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11]»[4]. - انتهى.

---

(1) ما ورد ليس من كتاب المعرفة كما ذكر المؤلف، بل هو مُقتبس من كتاب المسائل لابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، انظر: طبعة دار صادر بيروت 1997، ص400 وما بعدها.

(2) من الشارح وليست في الفتوحات.

(3) كذا في (هـ) والفتوحات، أما في (ت) فوردت: الاستواء.

(4) الفتوحات المكية، ج1، ص43.

وقد علمت بنقل كلام الشيخ أنّه ليس واردًا فيمن حمله عليه الأصل، ولا مسوقًا لبيان بطلان مذهبهم، لكنه يُفيده. ولا يخفى مثل ذلك على المؤلف، (وإنّما أراد بذلك صرف كلامه إلى ذلك دفعًا للتشنيع عنه، ولا يَخفى أن بعض النقاد بصير، كالمُحقق التفتازاني)[1] فلا يَخفى عليه الأمر. فالأولى بيان كلامه وحمله على حقيقته، ثم توجيهه وتطبيقه على الشرع، والجمع بينه وبين كلام المُتكلّمين. وبالله التوفيق، والله أعلم.

قال [الكازروني]: والشريف العلامة في حاشية التجريد، والمولى سعد الدين في شرح المقاصد، قد ذكرا هذا القسم من "الوجودية"، وأظهرا كُفرهم وجهالتهم. أمّا الشريف فقال:

"جماعة من الصوفية ذهبوا إلى أنّه ليس في الواقع إلّا ذات واحدة ليس فيها تركيب أصلًا، ولها صفات هي عين ذاته، وذلك حقيقة الوجود المُنزّه في حدّ ذاته من شوائب العدم وسمات الإمكان، ولها تقييدات بقيود اعتبارية، وبحسبها تظهر وجودات مُتمايزة، فيتوهّم أنّ ذلك تعدّد حقيقي. وهذا خروج من طور العقل، لأنّ بديهته شاهدة بتعدّد الموجودات تعدّدًا حقيقيًا، وشاهدة بأنّ هذه الذوات والحقائق مُختلفة بالحقيقة لا بالاعتبار فقط. والذين ذهبوا إلى هذه المقالة يدعون إسناد هذا إلى المُكاشفات والمُشاهدات، وأنّ الوصول إليه بالمباحث العقلية ودلائلها غير مُمكن، بل العقل معزول ثمّة، كما أنّ الحس معزول عن مُدركات العقل. وأمّا الذين تقيّدوا بدرجات العقل فيقولون: إنّ كل ما شهد له العقل مقبول، وما لا يشهد له مردود. ويقولون: ليس وراء طور العقل طور آخر، وتلك المُكاشفات والمُشاهدات بتقدير صحتها مؤولة بما يوافق العقل. فهؤلاء بشهادة بداهة العقل مستغنون عن إقامة البرهان على إبطال أمثال ذلك، ويعدّون تجويز ذلك مُكابرة لا ينبغي أن يلتفت إليه"[2].

(1) ما بين قوسين ليس في (س).
(2) انظر: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، حاشية السيد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد، مجموع Fazil Ahmed P800 في مكتبة كوبرولي باستنبول، ق14أ-14ب.

وهذا ترجمة كلام السيد قُدّس سرّه. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: إنّ السيد [الشريف الجرجاني] رحمه الله ذكر "وحدة الوجود" في حاشية التجريد[1] في ثلاثة مواضع هذا أحدها. وقوله: "خروج عن طور العقل" / إمّا إنكار لعدم تعدّد الموجودات كما ذهب إليه الأصل، فإنّ إنكاره [١١٤ب] باطل، والمُحقّقون لا يقولون به، بل يثبتون تعدّد الموجودات تعدّدًا حقيقيًا. وقالوا: لا بدّ أن يكون الوجود الفائض على الماهيات موجودًا في الخارج بوجود هو نفسه، حتى يصحّ أن يظهر فيه صور المُمكنات. وهو واحد، والصور مُتعدّدة مُختلفة، بحسب اختلاف مُقتضيات حقائقها الغير المجعولة. فصحّ أن يوحّد كثرتها، لكون جميع الصور ظاهرة فيه لا في غيره، وهو واحد. وأمّا أنّه تحقيق للمقام، وهو الأظهر، فإنّ للعقل قوتين: فاعلة وقابلة، فهو باعتبار قوّته الفاعلة له حدّ ينتهي إليه، وطور لا يتجاوزه، وأمّا باعتبار قوّته القابلة فيقبل ما وراء طوره باعتبار قوته الفاعلة، فيقبل ما يُلقى إليه من طور الكشف ولا يأباه، كما في رؤية الله والحشر والحساب والأمور الأخروية.

فقوله: "إنّ هذا خروج عن طور العقل" كلام حقّ باعتبار قوة العقل الفاعلة. ولا يلزم من ذلك أن لا يكون حقًّا في نفس الأمر. وقوله: "وأمّا المُتقيّدون" إلخ...، فهو إشارة إلى قصور من هو كذلك. وكذا قوله: "فيزعمون أنّ المُكاشفات" إلخ... والدليل على هذا أنّ الوجه الثاني هو الأظهر، وأنّ مُراده ذم المُتقيدين بالعقل، المُنكرين لطور المُكاشفة، قوله بعد هذا في مبحث الماهية:

"وأمّا إذا قلنا: إنّ الوجود حقيقة مُتشخّصة في حد ذاتها، لا تعدّد فيها بوجه من الوجوه، وهي قائمة بذاتها لا يتطرّق إليها عدم أصلًا، ولا إمكان قطعًا، وهي حقيقة الواجب تعالى، ومعنى كون غيره موجودًا هو أنّ لتلك الحقيقة المُمتنعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة إلى ذلك الغير، وإن كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية، فذلك كلام يعجز عن إدراكه إلّا أولو البصائر

(1) وهي حاشية على شرح شمس الدين الأصفهاني (ت. 749) على كتاب تجريد العقائد لنصير الدين الطوسي (ت. 672 هـ).

الذين خُصوا من عنده بفطنة ثاقبة عالية، وأوتوا من لدنه حكمة كاملة بالغة. وسيرد عليك تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله تعالى"[1]- انتهى.

وما وعد بإيراده هو ما ذكره بعد هذا بقوله:

"اعلم أنّ هذه المباحث التي أوردها الشارح في كون الوجود عين الواجب أو زائدًا عليه هي الكلمات الدائرة على ألسنة القوم في هذا المقام. وهَهُنا مقالة أخرى قد أشرنا /فيما سبق أنّها ممّا لا يُدركها إلّا أولو البصائر والألباب، الذين خُصّوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب. فلنُفصّلها هَهُنا بقدر ما تفي به قوة التقرير، وتُحيط به دائرة التحرير. [18ب]

فنقول وبالله التوفيق: كل مفهوم مُغاير للوجود، كالإنسان مثلًا، فإنّه ما لم ينضم إليه الوجود في نفس الأمر لم يكن موجودًا فيها قطعًا، وما لم يُلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجودًا. فكلّ مفهوم مُغاير للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الأمر محتاج إلى غيره الذي هو "الوجود". وكلّ ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو مُمكن. إذ لا معنى للمُمكن إلّا ما يحتاج في كونه موجودًا إلى غيره. فكلّ موجود مُغاير للوجود فهو مُمكن، ولا شيء من المُمكن بواجب، فلا شيء من المفهومات المُغايرة للوجود بواجب. وقد ثبت بالبرهان أنّ الواجب موجود، فهو لا يكون إلّا عين الوجود، الذي هو موجود بذاته، لا بأمر مُغاير لذاته. ولما وجب أن يكون الواجب جُزئيًا حقيقيًا قائمًا بذاته لا بأمر آخر زائد على ذاته، وجب أن يكون الوجود كذلك، إذ هو عينه. فلا يكون الوجود مفهومًا كلّيًا يُمكن أن يكون له أفراد، بل هو في حدّ ذاته جزئي حقيقي، ليس فيه إمكان تعدّد وانقسام، وقائم بذاته مُنزّه عن كونه عارضًا لغيره. فيكون الواجب هو الوجود المُطلق، أي: المُعرّى عن التقيّد بغيره والانضمام إليه. وعلى هذا لا يتصوّر عروض الوجود للماهيات المُمكنة. فليس معنى كونها موجودة إلّا أنّ لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته. وتلك النسبة على وجوه مُختلفة وأنحاء شتى يتعذر الاطّلاع

---

(1) انظر: الجرجاني، حاشية السيد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد، ق18ب.

على ماهياتها، فالموجود كلّي وإن كان الوجود جُزئيًّا حقيقيًّا. هذا مُلخّص ما ذكره بعض المُحقّقين من مشايخنا. قال: ولا يعلمه إلّا الراسخون في العلم.

فإن قلتَ: الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة، فكيف يكون[1] جُزئيًّا حقيقيًّا؟ وأيضًا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود، كما اشتهر في كلامهم، فكيف يُفسّر بمعنى لا يعلمه أحد؟

قلتُ: الجواب عن الأول: إنّ الكلام في حقيقة الوجود، لا فيما يتبادر / [س٢أ]
إليه الأذهان من مدلول اللفظ، فإنّه يجوز أن يكون كلّيًّا وعارضًا اعتباريًّا لتلك الحقيقة المُمتنعة عن الاشتراك في حدّ ذاته، كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته.

وعن الثاني: إنّ المُتّبَع هو البرهان وما يؤدي إليه، لا إلى الاشتهار في ألسنة الأقوام بتمويه الأوهام. قال: وممّا يؤيد كون الوجود عين الواجب أنّ الوجود في حدّ ذاته يُنافي العدم، وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم، لأنّ ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود. ولا شكّ أنّ الواجب هو الذي يُنافي العدم لذاته، لا ما يُنافيه بواسطة غيره.

فإن قلتَ: ماذا تقول فيمن يرى أنّ الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزؤ والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها، فلا يخلو عنه شيء من الأشياء بل هو حقيقتها وعينها؟ وإنّما امتازت وتعدّدت بتقيّدات، وتعيّنات اعتبارية، ويُمثّل لذلك بالبحر وظهوره في صور الأمواج المُتكثّرة، مع أنّه ليس هُناك إلّا حقيقة البحر فقط!

قلتُ: قد سلف منا كلام في أنّ هذا طور "وراء طور العقل"، ولا يتوصّل إليه إلّا بالمُشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية، وكلّ مُيسّر لما خُلق له، والله المُستعان وعليه التكلان"[2].

انتهى كلام السيّد، وهو سيّد الكلام.

---

(1) كلمة: يكون، ليست في (س، ق78ب).

(2) انظر: الجرجاني، حاشية السيد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد، ق 56ب-57ب

فظهر بهذا أن جَعْلَه ما مرّ خارجًا عن طور العقل مدح له لا ذم، وكأنه أشار بالمُتقيدين بدرجات العقل النافين لطور آخر فوق طوره إلى التفتازاني رحمه الله، حيث بالغ في شرح المقاصد في ردّ القول "بوحدة الوجود" حيث لم يفهم معناه، لكونه مُتقيدًا بدرجة العقل، وألزم القائل بها إلزامات طويلة عريضة. بل ألّفَ[1] رسالة مُستقلة في الردّ على الشيخ قُدّس سرّه ظنًا منه أنّه قائل بوحدة الوجود بالمعنى الذي فهمه هو. وإنّما أُتي من عدم الفهم وعدم تسليم الأمر لأهله. فقال فيها: "ويتفوّهون بأنّ درجة الكشف وراء طور العقل، وأنت خبير بأنّ مرتبة الكشف نيل ما ليس له العقل ينال، لا نيل ما هو ببديهة العقل محال. ولا ينبغي أن يتوهّم أنّ ذلك من قبيل ما ليس له العقل ينال، بل هو مُستحيل، وللعقل في إبطاله تمكّن ومجال"[2]. إلى أن قال: "ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين [٢٧٠ب] ما /أحاله العقل كهذه المذكورات، وبين ما لا يناله العقل كاضمحلال وجود الكائنات عند سطوع أنوار[3] التجلّيات"[4].

(والذي يفهم من كلام العلامة ابن حجر المكي في فتاويه الحديثية، أنّ هذه الرسالة ليست للتفتازاني، وإنّما هي للبقاعي[5]. وقد نظرت فيها، فتقوّى عندي أنّها للبقاعي، فإنّه ذكر أنّه ألّفها بدمشق، وذكر فيها مذهب الدروز. وعباراته فيها التهوّر في قرائن أُخر يظهر منها ما ذكر. ثم رأيت مكتوبًا على

(1) في (هـ) يقال إنه ألّف.

(2) فاضحة الملحدين، مخطوط برلين: 1753 we رقم متسلسل 2891 (ق38ب) الناسخ محمد ردسجقي 1135هـ/ 1723م. ق 2ب.

(3) ليست في (ت).

(4) فاضحة الملحدين، ق 3أ.

(5) رسالة فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين تنسب في كثير من فهارس المخطوطات إلى سعد الدين التفتازاني، وهذه الرسالة في الحقيقة ليست للتفتازاني ولا للبقاعي، وإنّما هي لعلاء الدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد البخاري، تُوفّي سنة 841هـ بدمشق. وهو تلميذ الشيخ سعد الدين التفتازاني، وأستاذ السخاوي الذي يذكره في القول المنبي باسم شيخنا، ويقتبس السخاوي من شيخه في عدة مواضع من الفاضحة. للمزيد مراجعة المقدّمة الفرنسية لنشرة الوجود الحق لعبد الغني النابلسي، بتحقيق د. بكري علاء الدين، المعهد الفرنسي بدمشق، 1995، ص18 وما بعدها.

نسخة منها أنّها للعلاء البخاري، وقد يُرجّح هذا أنّ فيها بعض أبيات فارسية والله أعلم)[1]. والعجب أنّ التفتازاني رحمه الله ناقض نفسه فقال في شرح المقاصد[2]: "وتعترف بأنّ طريق الفناء فيه العيان دون البرهان"[3]. - انتهى.

[وجود المُطلق وتحقّقه في الخارج]

واعلم أنّ المُنكرين على الشيخ في قوله بوحدة الوجود إنما أنكروا عليه لظنّهم أنّ الوجود المطلق كلّي[4] وأنّه لا تحقّق له إلّا في ضمن الجزئيات، وما هو كذلك فلا يكون واجبًا باتفاق العقلاء من المسلمين وغيرهم. فإذًا مسألة تحقّق الوجود المُطلق في نفسه من غير النظر إلى الموجودات الخارجية أصل الأصول.

فلنورد أدلّة وجود الوجود المُطلق وتحقّقه في الخارج ووجوبه، والفرق بينه وبين الوجود العام الكلي الذي هو بمعنى الكون والحصول، ومن المعقولات الثانية، فإنّ من أتقن هذا لم يعتصّ عليه بقية مسائل هذا العلم، بإذن الله تعالى. ومن لم يفهمه حق الفهم تحيّر في الأمر، وأنكر على أهله، كما وقع لكثير منهم. حتى إن التفتازاني مع جلالة قدره قد رمى الشيخ في رسالة سماها: فاضحة الملحدين[5] بالزندقة والإلحاد، وبكل داهية تفتّت الأكباد.

فلنحرّر المقام، ثم نلتفت إلى جوابه بحيث يتضح منه المرام بتوفيق الله الملك العلام. وقد ورد: ((إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلّا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلّا أهل الغرة بالله)).

فنقول: إنّ الشمس محمد بن حمزة الفناري أقام في كتابه المُسمّى مصباح

---

(1) ما بين قوسين ليس في (ت) وأثبتناه من بقية النسخ. ويليه في (ت) والعجب أنّه ناقض نفسه فقال...

(2) كلمة المقاصد ليست في (س).

(3) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب، ط2، 1998، ج4، ص60.

(4) كلمة كلّي ليست في (س).

(5) كما ذكرنا في مُلاحظة سابقة هي للعلاء البخاري.

الأنس بين المعقول والمشهود على هذا المطلب براهين عديدة، ونقل وجود الوجود، ووجود[1] المُطلق عن جماعة مُحقّقين، وتصدّى لرد شبهات المُتكلّمين التي جمعها [التفتازاني] في شرح المقاصد وارتضاها، فدفعها.

وكذلك المُحقق علاء الدين علي المهائمي برهن على وجوده في رسالة سمّاها: أدلة التوحيد، وشرحها بشرح سمّاه: أجلّة التأييد. وبعد أن برهن على وجوده، برهن على وجوبه باثني عشر طريقًا، وأورد اثنتي عشرة شبهة ودفعها ببيان شاف. وسلك هذا الطريق باختصار في شرحه للفصوص الذي سمّاه: مشرع الخصوص.

وكذلك المُحقّق نور الدين عبد الرحمٰن الجامي قُدّس سرّه ذكر شيئًا من ذلك في رسالته الوجودية، وفي الدرة الفاخرة.

[145أ] وكذلك شيخنا برهان / الدين إبراهيم بن حسن الكوراني متّع الله بحياته، وذكر ذلك في عدة رسائل منها: مطلع الجود، وجلاء الفهوم، وإتحاف الذكي، وغيرها

فلنشر اختصارًا إلى بعض كلامهم تبرّكًا، وفيه الشفاء من داء الجهل، وبالله التوفيق لسلوك السبيل السهل.

قال الشمس الفناري رحمه الله في المصباح:

"وجود الوجود ليس بمُمتنع لأنه ثبوت الشيء لنفسه، ولا مُمكن وإلّا لكان له علّة موجدة. فهي [أي: العلة الموجدة] إمّا ماهيته أو أحد أفراده، أو خارجًا عنهما. والأول: يستلزم كون الشيء علّة لنفسه بلا دور، والثاني: يستلزمه مع الدور، والثالث: يستلزم كون المعدوم لا من حيث هو موجود[2] مؤثرًا في الموجود، واللوازم كلها باطلة ظاهرة البطلان"[3].- انتهى. أي: فيكون واجبًا، فإذن وجود الوجود واجب.

وقال المهائمي:

---

(1) في (ت) ووجوبه.

(2) ختم في هامش (س، ق180أ) مفاده: "وقف السلطان. . .".

(3) الفناري والقونوي، مفتاح الغيب وشرحه مصباح الأنس، تحقيق خواجوي، ص430

"الوجود المُطلق يمتنع عدمه، لأنه -أي: عدمه-:

1) إمّا بعروضه للوجود فيلزم اتّصاف الشيء بنقيضه، بحيث يحمل عليه بـ"هو هو"، لأنّا قد بيّنا أنّ الوجود موجود في الخارج، وأنّ وجود الوجود عين الوجود. فإذا اتّصف الوجود المُطلق المُضاف إليه بالعدم العارض له -أي: صار معدومًا- صار وجوده المُضاف، أعني وجود الوجود، عدمًا، إذ لا معنى للمعدوم إلّا ما سلب وجوده. وإذا صار وجوده عدمًا صار المُطلق المُضاف إليه عدمًا أيضًا، لأنه عينه، فيصدق "الوجود لا وجود"، وهو الاتّصاف بالنقيض الذي هو العدم، بحيث يحمل عليه بـ "هو هو".

2) وإمّا بانقلابه إلى العدم، فيلزم قلب الحقائق، وهو صيرورةُ حقيقةِ أمرٍ حقيقةَ أمرٍ آخر.

3) وإمّا بارتفاعه، أي: الوجود، من حيث هو من أصله من غير اتصافه بالعدم ولا انقلابه إلى آخر، فيلزم سلب الشيء عن نفسه.

واللوازم الثلاثة وهي: اجتماع النقيضين، وقلب الحقائق، وسلب الشيء عن نفسه، باطلة بالاتفاق والضرورة، فكذا الملزوم، وهو جواز عدم الوجود. فثبت نقيضه وهو امتناع العدم المُستلزم لوجود الوجود، وهو المطلوب. والفرق بين الأمور الثلاثة أنّ في صورة الاتّصاف يوجد الموصوف، وفي صورة الانقلاب يوجد بدله، وفي صورة الارتفاع لا يوجد / شيء منهما"(1). انتهى مُلخّصًا. [١٤٨ب]

وقال المحقق الجامي في الدرة الفاخرة:

"اعلم أنّ في الوجود واجبًا، وإلّا لزم انحصار الموجود في المُمكن،

(1) هذا الاقتباس على الأغلب من رسالة أجلة التأييد في شرح أدلة التوحيد التي أشار إليها البرزنجي سابقًا، وهي غير مطبوعة. ويمكن مراجعة رأي المهائمي في "الوجود المطلق" في مشرع الخصوص إلى معاني النصوص، وهو شرح المهائمي لكتاب النصوص في تحقيق الطور المخصوص لصدر الدين القونوي. انظر: علاء الدين المهائمي، مشرع الخصوص إلى معاني النصوص، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008، ص39-47.

فيلزم أن لا يوجد شيء أصلًا. فإنّ المُمكن وإن كان مُتعدّدًا لا يستقل بوجوده في نفسه، وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره، لأنّ مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود. وإذ لا وجود ولا إيجاد، فلا موجود لا بذاته ولا بغيره، فإذن لا بدّ من ثبوت الواجب"[1].

ثمّ قال:

"فنقول: لا شكّ أنّ مبدأ الموجودات موجود [بعينه]، فلا يخلو إمّا أن يكون حقيقة الوجود أو غيره، ولا جائز أن يكون غيره، ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غيرٍ هو الوجود. والاحتياج يُنافي الوجوب، فتعيّن أن يكون حقيقة الوجود.
ثمّ الوجود إمّا أن يكون مُطلقًا إطلاقًا حقيقيًا لا يُقابله تقييد، قابلًا لكلّ إطلاق وتقييد، مُتعيّنًا بذاته لا بأمر زائد على ذاته، تعيّنًا هو أوسع التعيّنات بجامع التعيّنات كلها ولا يُنافي شيئًا منها، مُحيطًا بالكليات والجزئيات تجلّيه فيها بحسبها. وهو بحسب ذاته[2] لا يكون كلّيًا ولا جُزئيًا، أو يكون مُقيدًا، أي: مُتعيّنًا بأمر زائد على ذاته، لكن لا سبيل إلى الثاني وهو أن يكون مُقيدًا، أي: متعينًا بأمر زائد على ذاته. إذ لا سبيل إلى أن يكون الواجب المجموع، لأنّ التركيب من لوازمه الاحتياج، وهو يُنافي الوجوب. ولا التعيّن وحده، لأنّ كلّ تعيّن قيد لاحق لا بد له من أمر سابق، والمُحتاج إلى الغير لا يكون واجبًا. ولا معروض التعيّن وحده، لأنّ المفروض أنّه -أي: المُقيد- ما ليس مُتعيّنًا بذاته، بل بهذا التعيّن الزائد على ذاته. وما هو كذلك كان مُحتاجًا في تحقّقه الخارجي إلى أمر زائد على ذاته، والمُحتاج إلى الغير لا يكون واجبًا. وإذا بطلت الاحتمالات الثلاثة للثاني، ولا رابع، تعيّن الأول، وهو أن يكون الواجب هو الوجود المُطلق بالمعنى المذكور"[1]، وهو المطلوب. انتهى مُلخّصًا.

---

(1) عبد الرحمن الجامي، الدرة الفاخرة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السائح وأحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2002، ص7.
(2) حاشية في (س، ق181أ) مفادها: "بلغ".
(1) جامي، الدرة الفاخرة، الأسطر الثلاثة الأولى بدءًا من ص14 منه وما يليها لم أجده

وقال [الجامي] في الرسالة الوجودية:

"الوجود - أي: ما بانضمامه إلى الماهيات تترتّب عليها آثارها المختصة بها /موجود، فإنّه لو لم يكن موجودًا لم يوجد شيء أصلًا، والتالي باطل، فالمُقدّم مثله. بيان الملازمة أنّ الماهية قبل انضمام الوجود إليها غير موجودة قطعًا، فلو كان الوجود أيضًا غير موجود لم يُمكن ثبوت أحدهما للآخر، فإنّ ثبوت شيء لشيء فرع لوجود المُثبت له. وإذا لم يثبت أحدهما للآخر لم تكن الماهية معروضة للوجود كما ذهب إليه أهل النظر، ولا عارضة له كما ذهب إليه القائلون بوحدة الوجود، فلا تكون موجودة. (1141)

[...] (ثم قال) فإن قلت: الماهية باعتبار وجودها العقلي معروضة للوجود الخارجي، فيكون ثبوت الوجود الخارجي لها في العقل فرعًا لوجودها فيه، لا في الخارج.

قلتُ: ننقل الكلام إلى وجودها العقلي بأن نقول: ثبوت الوجود العقلي في العقل موقوف على وجود سابق لها فيه، وثبوت الوجود السابق موقوف على وجود سابق آخر، فيتسلسل الوجودات. وليس هذا من قبيل "التسلسل" في الأمور الاعتبارية التي تنقطع بانقطاع الاعتبار، فإنّ كل لاحق موقوف على سابقه، كما لا يَخفى على المُتدبّر. وأمّا بطلان التالي فظاهر لا يحتاج إلى البيان، فثبت أنّ الوجود موجود. وإذا كان موجودًا وجب أن يكون وجوده بنفسه، وإلّا تسلسل، فيكون واجبًا لامتناع زوال الشيء عن نفسه. ويلزم أن يكون حقيقة واحدة يلحقها التعدّد النسبي بإضافتها إلى الماهيات، وإلّا تعدّد الواجب تعالى! وقد برهنوا على امتناعه.

فإن قلتَ: لا شك أنّ معنى الوجود مفهوم عرضي لا يصدق على شيء قائم بنفسه مواطأة كالمشي والضحك واللون والسّواد وأمثال ذلك، وإنكار[1] ذلك مُكابرة! فكيف يكون ذات الواجب نفس ذلك المفهوم؟

قلتُ: كما أنّه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائدًا على الوجود الخاص

---

(1) في (س) وإن كان.

الواجب، وعلى الوجودات الخاصة المُمكنة على تقدير كونها مُختلفة، على ما قال به الحكماء؛ يجوز أن يكون زائدًا على حقيقة واحدة مُطلقة موجودة هي حقيقة "وجود الواجب"، ويكون هذا المفهوم الزائد أمرًا اعتباريًا غير موجود إلّا في العقل، ويكون معروضه موجودًا حقيقيًا خارجيًا هو "حقيقة الوجود""[1]. انتهى.

[141/ب] وقال شيخنا البرهان إبراهيم الكوراني في رسالته المُسماة: / **مطلع الجود** ما معناه:

"إن الوجود المُطلق قسمان.

مُطلق يُقابل المُقيّد، أعني: المُطلق الإضافي، وهو بهذا المعنى كلّي لأنّه في مُقابلة الجزئي، والكلّي لا وجود له في الخارج، وإنّما الموجود جزئياته. والحقّ تعالى مُنزّه عن أن يكون وجودًا مُطلقًا بهذا المعنى، فيكون وجوده مُتوقفًا على الوجودات المُقيدات.

ومُطلق بالإطلاق الحقيقي الذي لا يُقابله تقييد، القابل لكل إطلاق وتقييد. فإطلاقه عدم تقيده بغيره في عين الظهور بالقيود، لا عدم ظهوره في القيود، ولا عدم ظهوره إلّا في القيود، فله التجرّد عن الظهور في الأشياء بمُقتضى: ((كان الله ولم يكن شيء غيره))، وله التجلّي فيما شاء من المظاهر بمُقتضى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: 4]، لكنه لا يتقيّد بذلك، فإنّه من وراء ذلك بمُقتضى: ﴿وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ﴾ [البروج: 20].

فالشيخ محيي الدين قدّس الله سرّه أراد بالمُطلق القسم الثاني، وهو المُطلق بالإطلاق الحقيقي. ومن اعترض عليه كعلاء الدولة السمناني والسعد التفتازاني[2] فهموا من المُطلق المعنى الأول. فمنشأ غلطهم عدم

---

(1) عبد الرحمن الجامي، رسالة في الوجود، تحقيق نقولا هير، ص248- 250. في Morewedge, Parviz. *Islamic philosophical theology*. Albany: State University of New York Press, 1979.

(2) علاء الدولة السمناني توفي سنة 736 هـ وسعد الدين التفتازاني توفي سنة 792هـ كلاهما مشهور بنقد ابن عربي ورفض نظرية وحدة الوجود.

الفرق بين المطلقين، وظنّهم أنّ المطلق بالإطلاق الحقيقي الذي هو مراد الشيخ هو المطلق الإضافي المقابل للمقيّد الذي ليس بمراد له.

قال [أي: الكوراني] فظهر أنّ ما نقله الجامي عن بعض أهل عصره من تعيين مُراد الشيخ بالوجود المُطلق، وهو قوله: "إنّ للوجود ثلاثة اعتبارات: الأول: اعتباره "بشرط شيء" وهو الوجود المقيّد، والثاني اعتباره "بشرط لا شيء" وهو الوجود العام أي: الكلي، والثالث "لا بشرط شيء" وهو الوجود المُطلق، ومراد الشيخ هو هذا المعنى الثالث" -انتهى- صحيح. فإنّ كلام الشيخ واضح في أنّ مراده المعنى الثالث، وما حمله عليه المُعترضون من المعنى الثاني، أعني: المُطلق الإضافي، معنى لم يقصده الشيخ، فإنّ كلامه صريح في أنّ الحقّ تعالى موجود بذاته في الخارج، وأنّ ما عداه من الموجودات موجود به.

قال في الباب الثاني من الفتوحات: «إنّ الحقّ تعالى موجود بذاته لذاته، مُطلق الوجود، غير مُقيد بغيره، ولا معلول لشيء، ولا علّة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذي لم يزل. وأنّ العالم موجود بالله تعالى لا بنفسه ولا لنفسه، /مُقيّد الوجود بوجود الحقّ في ذاته. فلا [142] يصحّ وجود العالم البتة إلّا بوجود الحقّ»[1]، إلى آخر ما قال... فإنّه مع تصريحه بأنّه تعالى موجود بذاته قال: إنّه مُطلق الوجود بالمعنى الذي دلّ عليه قوله: غير مُقيّد بغيره. يعني: أنّ الموجود بذاته لا يتقيّد بغيره بكونه معلولًا له أو علة له، لا بمعنى الكلي الطبيعي الموجود في الخارج في ضمن أفراده، كما ذهب إليه من ذهب من الحكماء، ولا بمعنى أنّه معنى معقول في النفس مُطابق لكلّ واحد من جزئياته في الخارج، لتصريحه بأنّه تعالى موجود بذاته. والموجود بذاته لا يكون معنى معقولًا، بل موجودًا خارجيًا، لا في أفراده". انتهى مُلخّصًا بالمعنى[2].

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص90.

(2) انظر: إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري، مطلع الجود بتحقيق التنزيه في وحدة الوجود، رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2007، ص56 وما بعدها. وهو ملخص كما ذكر في الأعلى.

تبصير في تحذير [في بيان تحقق الوجود المطلق ونقد السرهندي]

قال رجل من الهند نبغ بعد الألف يقال له: أحمد بن عبد الأحد السرهندي[1]، يدّعي المعارف، وله مكاتيب في ثلاثة مُجلّدات، وفيها: ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ﴾ [النور: 40]، بعد أن أقرّ في المكتوب الأول من المُجلّد الأول بأن: "الصفات الثماني لواجب الوجود التي هي عند أهل الحق موجودة في الخارج، مُتميّزة بالضرورة في الخارج عن ذاته تعالى وتقدّس"[2].- انتهى.

وفي المكتوب الثاني من المُجلّد الأول بأنّ: "الصفات السبع أو الثماني التي هي الصفات الحقيقية موجودة في الخارج"[3]، انتهى، ما نصّه: "غير أنّ الإشكال في الصفات قوي، وهو أنّ الصفات إمّا مُمكنة أو واجبة، ولا سبيل إلى الأول لاستلزامه حدوثها وعدم اتّصاف الحقّ تعالى بها أزلًا، ولا إلى الثاني لأن الواجب الوجود لذاته واحد"[4]. ثم قال:

"وحلّ هذا الإشكال على ما أظهروه[5] لهذا الفقير هو أنّه تعالى موجود بذاته، لا بالوجود؛ لا على أنّ الوجود عينه، ولا على أنّه زائد عليه. وصفات الواجب موجودة بذاته لا بالوجود، إذ لا مجال للوجود في ذلك الموطن. قال الشيخ علاء الدولة [السمناني]: "فوق عالم الوجود عالم الملك الودود، / فلا يتصور نسبة الإمكان والوجوب أيضًا في ذلك الموطن، لأنّ الإمكان والوجوب نسبة بين الماهية والوجود، فحيث لا وجود، لا إمكان ولا وجوب، وهذه المعرفة وراء طور النظر والفكر"[6].- انتهى. [142/ب]

---

(1) في (ت)، (س) السهرندي. ويوجد في هامش (ت) تصحيح للكلمة، حيث كتب: السرهندي. وفي هامش (ت)، (س) كتب أيضًا بخط مختلف: "أساء الأدب في حقّ الإمام الرباني قُدّس سرّه".

(2) لم أجده في المكتوب الأول من المجلد الأول كما ذُكر أعلاه. أما ما يتعلق بالصفات الثمان ووجودها في الخارج انظر أحمد السرهندي، المكتوبات، استنبول، طبعة حجرية، Enver Baytan Kitabevi، المكتوب 266، ج1، 263-264.

(3) انظر: السرهندي، المكتوبات، المكتوب 310، ج1، ص374.

(4) انظر: السرهندي، المكتوبات، المكتوب الثاني، ج2، ص8.

(5) في (م) ظهر.

(6) السرهندي، المكتوبات، المكتوب الثاني، ج2، ص8.

وفيه أنّ من المعلوم أنّ ما ليس عين الوجود، ولا قائمًا به الوجود، هو المعدوم. ولا شيء من المعدوم بموجود، فلا معنى لكونه تعالى موجودًا بذاته إلّا أنّه تعالى عين الوجود القائم بذاته، المُتعيّن بذاته. يوضح ذلك ما مرّ عن الشريف [الجرجاني] العلّامة في حاشيته على شرح التجريد للأصفهاني من قوله: "كل مفهوم مُغاير للوجود فإنّه ما لم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجودًا فيه قطعًا. وما لم يُلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجودًا، فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الأمر يحتاج إلى غيره الذي هو الوجود"، إلى آخر ما مرّ عنه، فراجعه.

وقد حكم الشريف على هذه المعرفة بأنّها وراء طور العقل، وأنّه لا يعلمها إلّا الراسخون في العلم. ولا يصح لهذا الرجل التمسك بكلام علاء الدولة لما علمت ممّا نقلناه من كلام شيخنا قريبًا. لأنّ علاء الدولة أراد بالوجود الوجود المُطلق، بمعنى المُشترك بين المُمكنات، بدليل قوله في بعض رسائله كما نقله عنه العارف الجامي: "الحمد لله على الإيمان بوجوب وجوده، ونزاهته عن أن يكون مُقيّدًا محدودًا، أو مُطلقًا لا يكون له بلا مُقيداته وجود" - انتهى. فأقرّ بأنّ الله تعالى واجب الوجود. فالوجود المُطلق أي: الكلّي الذي لا يكون له بلا مُقيداته وجود، هو الذي قال فيه: إنّ فوقه عالم الملك الودود، وهو صحيح، فإنّ الله هو الوجود المُطلق بالمعنى الذي فسّره السيد [الجرجاني] كما مرّ من كونه مُعرّى عن التقيّد بغيره والانضمام إليه، وهذا هو معنى المُطلق في كلام الشيخ محيي الدين / قُدّس سرّه كما مرّ عنه غير مرة. وقد مرّ قريبًا: [143أ]

"إنّه تعالى موجود بذاته لذاته، مُطلق الوجود غير مُقيّد بغيره، ولا معلول لشيء، ولا علّة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل والملك القدوس الذي لم يزل"[1]- انتهى.

فها هو قد فسّر قوله مُطلق الوجود بقوله: غير مُقيّد، إلى آخره.

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص90.

ثمّ إنّ قول هذا الرجل [السرهندي] في حلّ الإشكال: إنّ صفات الواجب موجودة بذاته لا بالوجود، إن أراد أنها موجودة بعين وجود الذات لا بوجود يُغايره، ناقض قوله: "إنّها موجودة في الخارج مُتميّزة عن الذات بالضرورة"، وإن أراد أنّ وجودها مُتوقّف على ذات الحقّ لكونها قائمة به تعالى، كما يدلّ عليه قوله في المكتوب الموفي مئة من المُجلّد الثالث: "قد مضى سابقًا أنّ الصفات الثماني الحقيقية لواجب الوجود وإن كانت داخلة في دائرة الوجوب، إلّا أنّها بواسطة احتياجها إلى الذات يوجد فيها رائحة الإمكان".- انتهى. فلا يتأتّى منه نفي وجودها بقوله: إنّها ليست موجودة في الخارج، مع تناقضه، فإنه نفى عنها وعن الذات الإمكان والوجوب، قال: "لأنّ الإمكان والوجوب نسب بين الماهية والوجود، فحيث لا وجود لا إمكان ولا وجوب"[1].- انتهى. وهُنا قد أدخلها في دائرة الوجوب، وأثبت لها رائحة من الإمكان، وهُما من نسب الوجود، فلزم أن يكون لها وجود، وهذا هو التناقض القبيح[2].

ثمّ إنّ الوجود إذا لم يكن عين الذات ولا قائمًا به فما معنى إطلاقه الوجوب عليه في قوله في صفات الواجب تعالى، وإطلاق الواجب الوجود عليه في "المكتوب الموفي مئة" من المُجلّد الثالث بقوله: "الواجب الوجود". وقد [143ب] أشهد على نفسه بأنّ الوجوب والإمكان من نسب الوجود، وحيث / لا وجود فلا وجوب ولا إمكان، مع القطع بأنّ العلماء يُريدون بهذا الإطلاق أنّه تعالى واجب الوجود لذاته، إمّا لكونه عين الوجود القائم بذاته المُتعين بذاته، أو لكون الوجود مُقتضى ذاته. وما لم يكن الوجود عين ذاته، أو زائدًا ومُقتضى ذاته، كيف يصح أن يُقال فيه: إنّه واجب الوجود لذاته؟ ويُضاف إليه الصفات فيُقال: صفات الواجب، أو يُقال: إنّه موجود بذاته.

وقد تفطّن لهذا التناقض ولغيره، فقال في "المكتوب الثالث" من المُجلّد الأول:

---

(1) انظر: السرهندي، المكتوبات، المكتوب الثاني، ج2، ص8.

(2) القبيح ليست في (هـ).

"إن قيل يلزم من هذا البيان أنّ الوجود غير ثابت في مرتبة الذات والصفات، وأنّه لا يُقال للذات والصفات: واجب. فيكون الوجوب مسلوبًا عن الذات والصفات، كما أنّ الإمكان والامتناع مسلوبان عنهما، فيحصل قسم رابع غير الوجوب والإمكان والامتناع. والحال أنّ الانحصار العقلي في هذه الثلاثة ثابت. وأجاب بأنّ هذا الانحصار إنّما هو للماهية بالنسبة إلى الوجود، فحيث لا نسبة للماهية إلى الوجود لا انحصار، كما في ذات الواجب تعالى وصفاته. فإنّ ذاته موجود بذاته لا بالوجود، عينًا كان أو زائدًا. وصفاته تعالى موجودة بذاته سبحانه من غير أن يتخلّل فيها وجود، فذاته تعالى وصفاته فوق هؤلاء الثلاثة المُنحصرة"[1]، إلى آخر ما قال...

ولم يزد بهذا الجواب إلّا "ضغثًا على إبّالة". كما تفعله في المحسوس[2] الكنّاسون الزبّالة. فإنّه سمّاه تعالى موجودًا وواجبًا مع سلب الوجود والوجوب عنه. مع ما يرد عليه من أنّه لا يخلو إمّا أن يقول: إنّه تعالى له ماهية، أو يقول: [144أ] إنّه لا ماهية له. لا سبيل إلى الثاني لقوله في "التاسع /والعشرين ومئتين" من المُجلّد الأول: حقيقة الحقّ وماهيّته ليست عين الوجود، إلخ، فتعيّن الأول. فإمّا أن يقول حقيقة الحق وماهيّته عين الوجود، أو غيره. فإن كان الأول كان كقول الأشعري والمُحقّقين، فلم يصح قوله: إن حقيقة الحقّ ليست عين الوجود. وإن كان الثاني فإمّا أن يكون حقيقته تعالى مُقتضية لوجوده أو لا، فإن كان الأول كان كقول جمهور المُتكلّمين، فكان لماهيته نسبة إلى الوجود بالوجوب. كما قال في "الرابع والأربعين" من المُجلّد الأول: "وهو تعالى على صرافة إطلاقه لم يَنزِلْ من أوج الوجوب إلى حضيض الإمكان"[3].- انتهى.

وقد مرّ عنه قريبًا أيضًا إطلاق الوجوب عليه، فلم يكن فوق الثلاثة. فلا يصح نفي كون ذاته تعالى موجودًا بوجود زائد على ذاته. وإن كان الثاني لم يصح

---

(1) انظر: السرهندي، المكتوبات، المكتوب الثالث، ج2، ص11.

(2) في (هـ) المحسوسون.

(3) انظر: السرهندي، المكتوبات، مكتوب 44، ج2، ص72.

أن يكون موجودًا بذاته. لأنّ ما هو غير الوجود ولا يقتضي ماهيته الوجود ليس بموجود، فضلًا عن أن يكون موجودًا بذاته، فلا يصح أن يكون مبدأ للآثار، لأنّ الإيجاد فرع الوجود. فتسمية هذا الكلام الذي لا محصل له "معرفة" دليل على أنّه لم تحصل له المعرفة. ولم يكتف بتسميته معرفة حتى قال في "آخر الثالث": "فافهم هذه المعرفة الشريفة القدسية، فإنّها أساس الدّين، وخُلاصة علم الذات والصفات"[1]. وحاشا لله أن يكون هذا الكلام المخيل المُتناقض المُخالف للشرع والعقل أساس الدّين، بل هو أساس الجهل؛ - قاله شيخنا أيده الله-.

ثم قال في المكتوب "الثالث والتسعين" من المُجلّد الثالث:

"الذي كشفوه لي في آخر الأمر هو أن التعيّن الأول لذاته تعالى هو تعيّن الوجود الذي هو مُحيط بجميع الأشياء،[2]/ وجامع لجميع الأضداد، [144ب]
وخير محض، وكثير البركة، حتى إن أكثر مشايخ هذه الطائفة العلية قالوا: إنّه عين الذات، ومنعوا زيادته على الذات. وهو لغاية دقته ولطافته لا يُدركه بصر كل أحد، ولا يقدر أن يُميزه عن الأصل، ولهذا اختفى تعينه في هذه المدة ولم يتميّز عن المُتعيّن، وعبده الجمّ الغفير بالربوبية، وما طلبوا معبودًا وراءه. واعتقدوا أنّه المبدأ للآثار الخارجية والمكوّن للحوادث اليومية. وهذا التميز بين الحقّ تعالى وبين ما دونه دولة ادّخروها لهذا المسكين المُتأخر، وهذا النفي لمُشاركة غير المعبود للمعبود سؤر وفضلة من الأنبياء صلوات الله عليهم حفظوها لهذا الحامل لبقيتهم، الحمد لله الذي هدانا لهذا..."[3] إلى آخر ما قال.

(1) انظر: السرهندي، المكتوبات، مكتوب 44، ج2، ص72.

(2) رقم الورقة (145) في المخطوط (ت) مكرر، وللحفاظ على الترقيم بشكل مُتوافق مع تسلسل الأفكار في بقية المخطوطات ذكرنا: 145أ، 145ب، وبعد ذلك: 145أ مكرر، و145ب مكرر. وترتيب هذه الصفحات في (ت) مضطرب، وما أثبتناه هو الصحيح من بقية النسخ ومن سياق الكلام.

(3) انظر: السرهندي، المكتوبات، مكتوب 93، ج3، ص124.

قال شيخنا [الكوراني] أيّده الله:

قد صرّح بأنّ هذا الوجود هو ما دون الحقّ، وأنّه غير المعبود. وقد صرّح أولًا بأن الحقّ تعالى موجود في الخارج، موجود بذاته لا بالوجود، عينًا كان أو زائدًا، والموجود بذاته مُتعيّن بذاته لا بغيره الزائد عليه في الوجود، بنص: ((كان الله ولم يكن شيء غيره)). فالله تعالى مُتعيّن بذاته في الأزل قبل وجود الغير، وهذا الوجود عنده غير، فلا يصح أن يكون التعيّن الأول للحقّ تعالى، وإلّا لكان الغير أزليًا. وكان التعيّن الذاتي للحقّ تعالى موقوفًا على الغير، واللازم باطل عقلًا ونقلًا، فإنّ العالم حادث، وتوقُّفُ التعيّن الذاتي للحقّ تعالى على الغير يُنافي الوجوب[1] الذاتي والغنى عن العالمين.

[145أ] ثمّ القائلون بأنّ الله عين الوجود /من مشايخ هذه الطائفة العلية أرادوا به الوجود الحقيقي الموجود بذاته المُتعيّن في الخارج بذاته. قال الشيخ محيي الدين قُدّس سرّه في الباب السابع والسبعين ومئة: «فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلّا ذات الحقّ تعالى»[2].- انتهى.

وهذا "الوجود" عند هذا الرجل [السرهندي]، كما قال في "آخر الثالث"، ليس موجودًا في الخارج، ولا في العلم، بل في "نفس الأمر". وأراد بنفس الأمر الموجود في مرتبة الوهم. كما قال في "المكتوب التاسع والمئة" من المُجلّد الثالث: "إيجاد العالم في مرتبة الوهم، لكنه بواسطة الاستقرار وتعلّق الإيجاد به صار موجودًا في نفس الأمر، وهذه المرتبة وراء مرتبة العلم والخارج"[3]، إلى آخر ما قاله... فالوجود الوهمي الموجود في نفس الأمر عنده، الذي هو غير العلم وغير الخارج، كيف يصح أن يكون أول التعينات للواجب الوجود بذاته، المُتعيّن بذاته في الخارج، قبل إيجاد العالم، في مرتبة الوهم المعبّر عنها عنده بنفس الأمر؟

(1) في (م) الوجود.
(2) الفتوحات المكية، ج2، ص313.
(3) انظر: السرهندي، المكتوبات، مكتوب 109، ج3، ص151.

ثم إنّه قد صرّح في "آخر الثالث والتسعين" من الثالث بأنّ الموجود في الخارج عند الكبراء ليس إلاّ ذات الله تعالى، فكيف يسوغ له في ديانته وورعه أن ينسب إلى من نقل عنهم القول بأن الله تعالى موجود في
[145ب] لخارج، إنّهم عبدوا الوجود الوهمي الذي ليس موجودًا في الخارج، / وإنّهم لم يُميّزوا بين الحقّ وما دونه، وإنّهم لم ينفوا مُشاركة غير المعبود للمعبود؟ سبحانك! هذا بهتان عظيم! وكيف يرضى العاقل المنسوب إلى الطّريقة أن يعتمد على كلام هذا الذي يرى مثل هذا التناقض والافتراء على أولياء الله تعالى في كلامه ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: 24]. اللّهم إنّي أسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة، اللّهم أحسن عاقبتنا في الأمور كلّها، وأجرنا من خزي الدنيا وعذاب الآخرة، آمين. - انتهى كلام شيخنا أبقاه الله.

أقول: وفي قوله: "من سؤر الأنبياء وفضلتهم" ادّعاء النبوّة، وأنّه نال النبوّة، وقد ادّعاها في مكاتيبه تصريحًا وتعريضًا وتلويحًا في مواضع. وقد كتب العلماء من أهل الهند وأهل مصر وأهل الحرمين رسائل كثيرة في ردّه. ولهذا الفقير في ردّه علّة رسائل، ولشيخنا الكوراني أيّده الله تعالى رسالة، ولشيخنا الكبير القشاشي رسالة. وبالجُملة فقد نادى سلطان الهند ونفّذ أوامره في جميع بلاده أن لا يقرأ أحد مكاتيبه، ولا يعتقد ما فيها، فإنّها ظُلمات مُتراكمة بعضها
[146أ] فوق بعض. وقد أشرنا / فيما سبق في الفصل الأول في موضعين إلى ردّ قوله
مكررا مُعبّرًا عنه بـ "بعض أهل الهند"، فالحذر الحذر من اعتقاد هذه الخيالات والجهالات!.

[الفرق بين الوجود المُطلق والوجود العام الكلّي، والكون والحصول]

تنوير في تحرير

هذا الذي مضى بيان تحقّق الوجود المُطلق في نفسه، وبيان وجوده ووجوبه. ولنشرع الآن في بيان الفرق بينه وبين الوجود العام الكلّي الذي بمعنى الكون والحصول.

فأقول: قال صاحب: إسعاف المولعين بكتب الشيخ محيي الدين ما نصّه:

"الوجود واحد ليس إلّا، فإنّ المُمكن إمّا جوهر أو عرض لا غير، وذلك هو العالم، فتحقّقه بالوجود لا بنفسه. فالموجود غيره، فليس بمُمكن. فثبت ألّا وجود مُطلقًا إلّا الواجب تعالى. فإنّ عند مُحقّقي الصوفية رضي الله عنهم أنّ الحقّ هو الوجود المُطلق عن كل القيود، المُنزّه عن مُشابهة كل مجهول ومعهود، وعن مُساوقة كل مُركّب وبسيط من عوالم الغيب والشهود". ثمّ قال: "اعلم وفّقك الله أنّه لا يُطابق الوجود -يعني: المُطلق الحقيقي- من أحكام الكليات -يعني: التي منها المُطلق الإضافي- إلّا وحدة حقيقة الكلّي في تعيّناته التي هي جُزئياته، سواء كانت أنواعًا أو أشخاصًا. وأمّا كون حقيقته حُكمية ضُمنية فلا، لأنّ حُكم الوجود في تعيّناته على العكس من ذلك من وجوه كثيرة: منها وجوب تعيّن الوجود الأول الذي هو تعيّنه في نفسه لنفسه، إذ الثاني فرع عنه، فالتعيّن الثاني عين الأول لا نفسه. ومنها أنه يمنع تصوّر مفهومه عن وقوع الشركة فيه، فإن ذلك في حقّ الأعيان الثابتة من أمحل المحال، إذ هي عدمية بالذات. فكثرته بها اعتبارية، والوجود ذاتي، والجنس على العكس من ذلك. ومنها أنّ وحدةَ حقيقة الوجود ذاتية. ومنها أنّ له السّبق على تعيّناته بالذات والرتبة. ومنها (أنّ لا تحقيق لتعيّناته إلّا به. ومنها أنّ تحققه وجوديًا بنفسه لنفسه، لا بشيء زائد عليه البتة. ومنها)[1] /أنّه في تعيّنه الأول مُتعيّن بنفسه لنفسه في نفسه. ومنها أنّه قائم بنفسه، فتعيّناتها وحقائقها وأحكامها قائمة به. ومنها أنّ كماله للذاته ليس راجعًا إليه من تعيّناته، إذ هو المفيض على قوابلها العدمية الوجود والكمالات. ومنها أنّ الوجود لا يقع اسمًا من أسمائه إلا عليه وله، وإن كان ذلك الاسم باعتبار ذلك التعين الذي هو مظهر ذلك الاسم[2] ومُقتضاه. [145ب، مكرر]

وأمّا الجنس فعلى العكس من ذلك، فوحدة حقيقته اعتبارية، وكثرته في

(1) ما بين قوسين ليس في (س).
(2) ليست في (هـ) ولم نعثر حتى الآن على نسخة من كتاب إسعاف المولعين.

تعيّناته حقيقة ذاتية، وكثرة حقيقته[1] ضِمنية لا ذاتية، وليس له سبق على أفراده إلّا بالرتبة فقط، وتحقّقه بأفراده لا بنفسه، وتعيّنه في عينه فقط لا في نفسه، وقيامه بأعيانه لا بنفسه. والكمالات لتعيّناته بالذات لا له، إذ لا وجود له في نفسه إلا بتعيّناته[2]. ومنها أنّ الكلّي لا يقع شيء من أسمائه إلّا (على شخص من أشخاصه، باعتبار ذلك الشخص لا عليه من حيث هو البتة، وأمّا الوجود فلا يقع شيء من أسمائه إلّا)[3] عليه، إذ هو مُشتقّ من صفة قائمة به، وإن كان ظهور ذلك الاسم باعتبار التعيّن الذي هو مظهره ومُقتضاه، والكلي بعكس ذلك. ومنها أنّ الكلي محكوم من حيث ظهوره بحقيقة جُزئيه الخاصّة بذلك الجُزء تعيّنًا[4] ذاتيًا، إذ حقيقته كما تزّرته لك اعتبارية وتعيّناته ذاتية، عكس الوجود.

وأمّا الوجود فحاكم على تعيّناته؛ إذ حقيقة التعيّن المُختصّ به اعتبارية عدمية بالذات لا تقبل الظهور من حيث ما هي هي، بل من حيث حكم الوجود عليها بظهوره بحكمها، كالمخارج للحروف لا تقبل الظهور إلّا بحكم الحرف الذي هو عين النَّفَسِ المُتعيّن بحكمه، لا بحقيقة النَّفَسِ ولا بنفس المخرج".- انتهى.

ثمّ قال رحمه الله:

"الوجود الذي هو مُسمّى الجلالة ذاتي الوحدة اعتباري الكثرة، والجنس اعتباري الوحدة ذاتي الكثرة. ومن هُنا تبيّن الفرق بين أهل التحقيق وبين من التبس عليه أمر الوجود بحكم الجنس. فأثبت مُجازفة الخلق، ونفي الحقّ من حيث لا يشعر، فوقع في التعطيل، أعاذنا الله من ذلك. أمّا أهل الشهود والكشف الصحيح فقال قائلهم ما قال بحق / عن حق، وقال غيرهم مثل قولهم بغلط عن غلط، لأنّ في التعيّن الثاني من مُشابهة الوجود بالجنس بالوجه الذي ذكرناه أولًا، وهو الوحدة في الكثرة فقط لا من كل [1:46]

---

(1) في (هـ) كثرتها حقيقة.
(2) في (س) في وجوده إلّا بتعيّناته.
(3) ما بين قوسين ليس في (س).
(4) في (س) تعيناته.

وجوهه. فظنّ من غلط أنّ الوجود كالكلي من سائر اعتباراته، فنفى الوجود وأثبت العدم. أعاذنا الله من ذلك".

بيانه أنّ قولهم في الاصطلاح: "اسم الجلالة أحدي الذات كلّي الصفات والأسماء"، أي: وحدته ذاتية وكثرته اعتبارية. فهو عين كل من تعيناته من حيث الظهور فقط، كما قال الشيخ محيي الدين بن العربي رحمه الله في الفتوحات في باب التخلّي، (بالخاء المعجمة): لا من حيث الحقيقة، إذ حقيقته ذاتية، وعينه يعني تعينه الخارجي اعتبارية، فكيف الحقيقي بالذات عين الاعتباري؟[1] فهو عكس للجنس الذي غلط بحكمه من غلط، وشُنّع بسبب غلطه المُنكرون. بيانه أنّ الجنس اعتباري الوحدة والذات، ذاتي الكثرة والتعيّنات، فهو عين كل من تعيّناته بالذات والحقيقة، لا يتعيّن في نفسه إلّا اعتبارًا ذهنيًا فقط. فمن قال: الوجود عين تعيّناته بالحقيقة فقد التبس عليه الأمر لعدم الفرق بين التعيّنين، ولما بين حكمي الوجود والجنس من اللَّبْس الخفي. فإنّ تعيّن الوجود الثاني له حكم الجنس في ظهور وحدته وتعيّناته[2]، فهو عينها من حيث الظهور فقط، لا من حيثها ولا من حيث حقيقة[3] الأحدية بالذات، ولقول الشيخ محيي الدين رحمه الله: «للحقّ حقيقة تقبل الصور»[4]. إلى أن قال [أي: صاحب إسعاف المولعين]: فالوجود ذاتي وتعيّناته اعتبارية، والكلي اعتباري وتعيّناته ذاتية. فافترقا من حيث الحقيقة والعين، يعني: التعيّن، واتّحدا من حيث الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة فقط. فكلّ شيء يكون مُطلق التعيّن لا يتعيّن في نفسه البتة، إلّا الوجود، فإنّ حقيقته ذاتية وتعيّناته اعتبارية، عكس الكلّيات كما تقدّم. فله التعيّن في نفسه لنفسه، وله السبق بالذات والرتبة والوجود على تعيّناته، وله القبْلية الوجودية الذاتية الرتبية لا الزمانية. إذ الزمان تعيّناته، وتعيّناته فائضة عنه أولًا، ومُستندة إليه حالًا، فائضة وجودًا ومُستندة إمدادًا. إلى أن قال: فللوجود التعيّن /لنفسه في نفسه من حيث [144ب]

(1) في (هـ) الاعتباري بالذات.
(2) في (هـ) في تعيّناته.
(3) ليست في (س).
(4) الفتوحات المكية، ج3، ص43.

وحدته الذاتية، وذات وحدته، وليس له التعيّن في نفسه من حيث كثرته الاعتبارية. - إلى أن قال - : وإنّما الغلط من اقتحام علوم من غير معرفة قواعدها، وقاعدة علم الشيخ ابن العربي رحمه الله معرفة ما لا بدّ منه من المنطق، أي: والحكمة، مع معرفة الاصطلاح. ولا بدّ ممّن جهل ذلك جعل الأشياء مُجازفة عين الحقّ حقيقة من غير معرفة ما هُنالك من الخطر العظيم، والعقد القبيح الشنيع.

بل ينكر بعضهم على من يقول: "إنّ للحقّ تعالى ذاتًا خارجة عن هذه الأعيان" وذلك لتوهّمه التحيّز الباطل، ولتوهّمه أيضًا من ظاهر كلامهم الذي فهمه بغير قاعدة على غير ما هو عليه، أنّ حكم الوجود كحكم الجنس في ما تحته، فإنّ الجنس ليس[1] له وجود في الخارج عن أفراده ولغفلته [يرى] أنّ الوجود ليس لأعيانه وجود في الخارج عنه، فلا تحيّز، فلهذا يفهم أنّه عين الأشياء.

فَفَرَّ هذا المُجازف من التحيّز الذي توهّمه، فوقع في أقبح القبائح الذي هو التعطيل، لاعتقاده أنّ الأعيان ذوات الحقّ، وأنّه عينها من حيث الحقيقة كالجنس في أعيانه. ولأخذه أيضًا هذا الحكم على غير مُراد أهله. فإنّ حكم الوجود على خلاف ذلك، فإنّه ذات واحدة حقيقية، والأعيان أحكامه، فليست بذوات بالنسبة إليه، بل هي أحكامه ومُستهلكة فيه، فلا وجود لها في الخارج عنه لاستهلاكه إياها حقيقة وحكمًا. وقولهم: "لا وجود له في الخارج عنها" لا يصح إلّا أن يكون مُفرعًا بعد تحقيقك أنّ لا وجود في الخارج عنه، حذرًا من الوقوع في إثبات المعدوم ونفي الموجود من حيث لا يشعر القائل، أو من حيث يشعر إن كان وقع في التعطيل والعياذ بالله تعالى".

انتهى كلام الإسعاف، وهو حقيق بالقبول عند الإنصاف، وبه تبين "الوجودية" المذمومة التي أشار إليها الأصل. وعلم أيضًا أنّ التفتازاني إنّما فهم من الوجودية المعنى المذموم، فلهذا شنع على الشيخ قُدّس سرّه في شرح

(1) ليست في (س).

المقاصد، وفي رسالته التي سماها الفاضحة[1]، وهي في الحقيقة فاضحة لمؤلفها حيث حكم بالظن ولم يفهم الفرق بين القولين، ومنشأ ذلك كله عدم الفرق بين الإطلاقين، والبُعد التام بين المذاقين، والله أعلم./ [147أ]

قال [الكازروني]: وأمّا مولانا سعد الدين فقد قال في شرح المقاصد: "قد اشتهر بين جمع من المُتفلسفة والمُتصوفة أنّ حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المُطلق، ولما أورد عليهم أنّ الوجود المُطلق مفهوم كلي وليس له تحقق في الخارج، وأفراده غير مُتناهية، والواجب تعالى موجود في الخارج وواحد حقيقي لا تكثر فيه. أجابوا بأنّه واحد شخصيّ وموجود بوجود هو عينه، والتكثر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكثّر الوجودات. فإنّ الوجود إذا نُسب إلى الإنسان حصل موجود[2]، وإذا نُسب إلى الفرس حصل موجود آخر، وعلى هذا القياس. وهذا الجواب احتراز منهم عن شناعة التصريح بأنّ الواجب ليس بموجود، وبأنّ وجود جميع الأشياء حتى القاذورات واجب، تعالى الله عمّا يقول الظالمون عُلوًّا كبيرًا. وإلّا فتكثر الوجودات وكون الوجود المُطلق مفهومًا كلّيًا ليس له وجود إلّا في الذهن أمر ضروري. وقد اتّفق جميع الحكماء أنّ الوجود المُطلق من المعقولات الثانية والأمور الاعتبارية، ولا تحقّق له في الخارج"[3].

هذا ترجمة بعض كلامه، والمقصود حاصل منه لأنّ المُراد تصوّر مذهب هؤلاء لا غير. وجماعة ظنوا أنّ هذا مذهب الشيخ [ابن عربي] قُدّس سرّه العزيز، وحاشاه، ومعاذ الله أن يكون هذا مذهب الشيخ قدس سره. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: أراد الأصل أن يصرف تشنيع التفتازاني عن الشيخ، ويوهم العوام أنّه ما عناه بذلك، وإنّما عنى مَنْ هذا مذهبه، وهيهات! فقد ظنّ

(1) وهي فاضحة الملحدين، وأشرنا من قبل أن هذه الرسالة في تكفير ابن عربي ليست من تأليف التفتازاني بل المؤلف الحقيقي هو تلميذه علاء الدين البخاري.
(2) في (س) الموجود.
(3) سيرد الاقتباس مع مصدره بعد قليل.

التفتازاني بالشيخ كلّ الظنّ، (وتبعه على ذلك كثير من الناس حتى إنّ العلاء البخاري أو البرهان البقاعي ألّف في الرد عليه كتبًا منها كتاب سماه لغروره: **فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين**، وفي الحقيقة هي فاضحة لمؤلّفها، ومن نسب هذا الكتاب إلى التفتازاني فقد أخطأ)[1]. وأكثر في الفاضحة السبّ له والشتم واللعن، وأساء فيه القول غاية الإساءة، فالله تعالى يُسامحه ويعفو عنه، فإنّ ما ظنّه غير واقع، (وإنّما ظنّ ذلك من ظنّ لأنّه قد ينقل كلام **شرح المقاصد** في ردّ وحدة الوجود في هذا الكتاب)[2]. فلا بأس أن ننقل كلامه ثم نُجيب عنه اختصارًا، إتمامًا للفائدة.

فنقول: قال [سعد الدين التفتازاني] في إلهيات **شرح المقاصد** بعد أن أبطل الحلول والاتحاد:

> "وهٰهُنا مذهبان آخران يوهمان الحلول والاتحاد، وليسا منه في شيء. الأول: السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله وفي الله، استغرق في بحر التوحيد والعرفان، بحيث يضمحلّ ذاته في ذاته [تعالى]، وصفاته في صفاته، ويغيب عن كلّ ما سواه، ولا يرى / في الوجود إلّا الله، وهذا [147ب]
> الذي يُسمّونه "الفناء في التوحيد"، وإليه يُشير الحديث الإلهي: ((لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أُحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به)). وحينئذٍ ربّما صدر منه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، وتعذّر الكشف عنها بالمقال. ونحن على ساحل[3] التمنّي، نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأنّ طريق الفناء فيه العيان دون البرهان. والثاني: أنّ الواجب هو الوجود المُطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلًا، وإنّما الكثرة

(1) ما بين قوسين ليس في (ت).

(2) ما بين قوسين ليس في (ت). وبعدها ورد في (ت) "فلا بأس أن ننقل كلامه إتمامًا للفائدة فنقول".

(3) في شرح المقاصد: "سبيل". انظر: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق د. عبد الرحمٰن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1989، ج4، ص60. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

في الإضافات والتعيّنات التي هي بمنزلة الخيال والسراب، إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرّر على المظاهر، لا بطريق المُخالطة، ويتكثّر في النواظر لا بطريق الانقسام. فلا حلول هٰهنا ولا اتّحاد لعدم الإثنينية والغيرية. . . وكلامهم في هذا طويل خارج عن طريق العقل والشرع. وقد أشرنا في بحث الوجود إلى بطلانه"[1]- انتهى.

وقال في بحث الوجود:

"قد اشتهر فيما بين جمع من المُتصوفة أنّ حقيقة الواجب هو الوجود المُطلق، تمسّكًا بأنّه لا يجوز أن يكون عدمًا أو معدومًا، وهو ظاهر؛ ولا ماهية موجودة، أي: مع الوجود[2]، لما في ذلك من الاحتياج والتركيب[3]، فتعيّن أن يكون وجودًا. وليس هو الوجود الخاص، لأنّه إن أخذ مع المُطلق فمركّب، أو مُجرّد المعروض، فمُحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المُطلق، وضرورة أنّه لو ارتفع المُطلق لارتفع كل وجود. وحين أورد عليهم أنّ الوجود المُطلق مفهوم كلّي لا تحقّق له في الخارج، وله أفراد كثيرة لا تكاد تتناهى، والواجب موجود واحدٌ لا تكثر فيه، أجابوا بأنّه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه، وإنّما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات، لا بواسطة تكثر وجوداتها. فإنّه إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود، وإلى الفرس موجود آخر، وهكذا... وعلى هذا فمعنى قولنا: "الواجب موجود" أنّه وجود. ومعنى قولنا: الإنسان أو الفرس أو
[148] غيرهما موجود أنّه ذو وجود، بمعنى أنّ له نسبة إلى / الواجب. وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأنّ الواجب ليس بموجود، أو أنّ كل موجود واجب. تعالى الله عمّا يقول الظالمون عُلوًّا كبيرًا! وإلّا فتكثر الوجودات وكون الوجود المُطلق مفهومًا كلّيًا لا تحقّق له إلّا في الذهن ضروري. وما توهّموا من احتياج الخاص إلى العام باطل، بل الأمر بالعكس، إذ لا تحقّق للعام إلّا في ضمن الخاص. نعم، إذا كان العام ذاتيًا للخاص يفتقر

(1) التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص59-60.
(2) في شرح المقاصد: أو مع الوجود.
(3) ليست في (هـ). وفي هامش (ت) ورد "بلغ".

هو إليه في تعقّله، وأمّا إذا كان عارضًا فلا. وما ذكروا من أنّه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب، فيمتنع ارتفاعه، أي: عدمه، فيكون واجبًا، فمُغالطة. وإنّما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته، وهو ممنوع. بل لأنّ ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب (...). فإن قيل: بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه. قلنا: المُمتنع اتصاف الشيء [بنقيضه] بمعنى حمله عليه بالمواطأة، مثل قولنا: الوجود عدم، لا باشتقاق، مثل قولنا: الوجود معدوم. كيف وقد اتفق الحكماء على أنّ الوجود المُطلق من المعقولات الثانية والأمور الاعتبارية التي لا تحقّق لها في الأعيان"[1]. انتهى الغرض منه.

وقال (البقاعي)[2] في فاضحته نحوًا من ذلك، وبسط فيها الكلام، وأطال فيها الملام، وجعل اللّعن عوضًا عن السلام. والعجب أنّه يعتقد جلالة الإمام حجة الإسلام، ويقبل قوله مع أنّ كلام الحجة والشيخ قُدّس سرّه من مِشكاة واحدة، ومن واد واحد. فقد قال في الإحياء وغيره: إنّ طور الولاية فوق طور العقل، وطور النبوّة فوق طور الولاية، فليس للعقل حظّ من طور الولاية، كما أنّه ليس للولي حظّ من طور النبوّة، ونظيره طور الطفولية بالنسبة إلى طور البلوغ. هذا معنى كلامه.

وقال الإمام الشافعي رحمه الله: "إنّ للعقل حدًّا ينتهي إليه، كما أنّ للبصر حدًّا ينتهي إليه". وذكر الشيخ قُدّس سرّه نظيره في مواضع من كتبه يطول نقلها. وقد نقل هو نفسه في الفاضحة عن الإمام الغزالي أنّه قال:

[٥٠/ب] "إنّ إفاضة الوجود من الجود[3] الإلهي بالاختيار لا بالإيجاب، / على الماهيات القابلة للوجود، وانبساطه فيها ليس كفيضان الماء من الإناء على اليد، فإنّ ذلك بانفصاله عن الإناء واتّصاله باليد، وإنّما هو كفيضان نور

(1) التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، ص376.

(2) كلمة "البقاعي" ليست في (ت)، وقد تكرر مرارًا أن فاضحة الملحدين للبخاري وليست للتفتازاني ولا للبقاعي.

(3) في (هـ)، (س) من الوجود.

الشمس على بسيط الأرض من غير انفصال شعاع من جرم الشمس واتّصاله ببسيط[1] الأرض. لا على ما توهّمه البعض من ذلك بانفصال واتّصال، بل نور الشمس سبب لحدوث شيء على بسيط الأرض يُناسبه في النورية. وإن كان النور المُنبسط على بسيط الأرض أضعف[2] من نورها فليس فيه إلّا مُجرّد سببيته من غير انفصال واتّصال. كذلك الجود الإلهي سبب لحدوث الوجود في قوابل الوجود، ويُعبّر عن ذلك بالفيض". انتهى ما نقله عنه.

وقال رحمه الله في كتاب ذم الجاه والرياء من الإحياء: "كما أنّ إشراق نور الشمس في أقطار الآفاق ليس نقصانًا في الشمس، بل من جُملة كمالها، فكذلك وجود كل ما في العالم يرجع إلى إشراق نور القدرة"[3]. وساق الكلام في ذلك إلى أن قال:

"فإنّ أكمل الكمال أن يكون وجود غيرك منك"[4]. وقال في كتاب الصبر والشكر منه: "النظر بعين التوحيد المحض يُعرّفك أنّه ليس في الوجود غيره تعالى، لأنّ الغير هو الذي يتصوّر أن يكون له بنفسه قوام، ومثل هذا الغير لا وجود له، بل محال. وما ليس له بنفسه قوام فليس له بنفسه وجود، بل هو قائم بغيره، فهو موجود بغيره، وإنّما الوجود[5] هو القائم بنفسه، فإذا قام به وجود غيره فهو قيّوم. ولا قيّوم إلّا واحد. فإذن ليس في الوجود غير الحي القيّوم، وهو الواحد الصمد"[6].

---

(1) حاشية في (س، ق191أ) مفادها: "بلغ".
(2) ليست في (ت).
(3) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، ص274.
(4) المرجع نفسه، ج3، ص275.
(5) في (ت) الموجود.
(6) نص الإحياء: "ونقول هَهُنا نظران: نظر بعين التوحيد المحض، وهذا النظر يعرفك قطعًا أنّه الشاكر وأنّه المشكور، وأنّه المُحبّ وأنّه المحبوب، وهذا نظر من عرف أنّه ليس في الوجود غيره، وأنّ كل شيء هالك إلّا وجهه، وأنّ ذلك صدق في كل حال أزلًا وأبدًا، لأنّ الغير هو الذي يتصوّر أن يكون له بنفسه قوام، ومثل هذا الغير لا وجود له، بل هو محال أن يوجد. إذ الموجود المُحقق هو القائم بنفسه، وما ليس له بنفسه قوام فليس له

وقال في كتاب الشوق والمحبة منه:

"كلّ ما في الوجود بالإضافة إلى قدرة الله تعالى فهو كالظل بالإضافة إلى الشجرة، والنور بالإضافة إلى الشمس. فإنّ الكلّ من آثار قدرته، ووجود الكلّ تابع لوجوده. كما أنّ وجود النور تابع لوجود الشمس، ووجود الظلّ تابع لوجود الشجرة"[1].

وقال في كتاب مشكاة الأنوار: "كلّ ما في الوجود فنسبته إليه تعالى في ظاهر المِثال كنسبة النور إلى الشمس"[2]. ثم قال: "فهذه غاية الغايات ومُنتهى الطلبات، يعلمه من يعلمه وينكره من يجهله. وهو من العلم الذي كهيئة المكنون [149] / الذي لا يعلمه إلّا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلّا أهل الغِرة بالله"[3]- انتهى. وكلام الإمام الغزالي من هذا النمط كثير.

وقال الشيخ قُدّس سرّه في الباب الثاني من الفتوحات:

«إنّ الحقّ تعالى موجود بذاته لذاته، مُطلق الوجود غير مُقيّد بغيره، ولا معلول من شيء ولا علّة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذي لم يزل. وأنّ العالم موجود بالله لا بنفسه، ولا لنفسه، مُقيّد الوجود بوجود الحق في ذاته. فلا يصح وجود العالم البتة إلّا بوجود الحقّ»[4].

بنفسه وجود، بل هو قائم بغيره، فهو موجود بغيره. فإن اعتبر ذاته ولم يلتفت إلى غيره لم يكن له وجود البتة، وإنّما الموجود هو القائم بنفسه. والقائم بنفسه هو الذي لو قدر علم غيره بقي موجودًا. فإن كان مع قيامه بنفسه يقوم بوجوده وجود غيره فهو قيّوم، ولا قيّوم إلّا واحد، ولا يتصوّر أن يكون غير ذلك. فإذن ليس في الوجود غير الحي القيّوم، وهو الواحد الصمد"، ج4، ص83.

(1) الإحياء، ج4، ص293.

(2) أبو حامد محمد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص60.

(3) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص61.

(4) الفتوحات المكية، ج1، ص90.

وقال في الباب السادس منها: «الحقّ تعالى هو الوجود الموصوف بالوجود المُطلق، لأنّه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علة لشيء، بل موجود بذاته»[1].

وقال في الباب الحادي والأربعين وثلاثمئة: «إنّ الله مُطلق الوجود، ولم يكن له تقييد مانع من تقييد، بل له التقييدات كلها، فهو مُطلق التقييد لا يحكم عليه تقييد دون تقييد، فافهم معنى نسبة الإطلاق إليه تعالى»[2].

وقال في مُقدمة الفتوحات: «بحر العماء برزخ بين الحقّ والخلق، في هذا البحر اتّصف المُمكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بأيدينا، واتّصف الحقّ بالتبشش والضحك والفرح والمعية، وأكثر النعوت الكونية، فَرُدَّ ما له، وخُذْ ما لَكَ، فله النزول ولنا المعراج»[3].

وقال في الباب السابع والسبعين ومئة:

«حقيقة الخيال المُطلق هو المُسمّى بالعماء، (...) فتح الله في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم، إلّا أنّ ذلك العماء هو الخيال المُحقّق، وفيه ظهرت جميع الموجودات. وهو المُعبّر عنه بظاهر الحقّ[4] في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]، (...) وانتشاء هذا العماء من نَفَس الرحمٰن من كونه إلهًا لا من كونه رحمانًا فقط. فجميع الموجودات ظهرت بالعماء بـ "كن"، أو باليد الإلهية أو باليدين، إلّا "العماء" فظهوره بالنَّفَس خاصة. (...) وكان أصل ذلك الحب، والحب له الحركة في المُحب، والنَّفَس حركة شوقية، (...) فبهذا الحب وقع التنفس فظهر النَّفَس فكان العماء. فلهذا أوقع عليه الشارع اسم العماء، (...) فهذا العماء هو "الحقّ المخلوق به"، وسُمّي الحقّ لأنّه عين النَّفَس، والنَّفَس مبطون في المُتنفس، هكذا يعقل. (...) والحقائق / لا تتبدل وحقيقة الخيال لها التبدل في كل حال، والظهور في كل [86ب]

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص118.
(2) الفتوحات المكية، ج3، ص162.
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص41.
(4) ليست الكلمة في (ت).

صورة. فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلّا ذات الحقّ تعالى.

فما في الوجود المُحقّق إلّا الله، وأمّا ما سواه ففي الوجود الخيالي، (...) فكل ما سوى الحق فهو في مقام الاستحالة، فلا شيء ممّا سوى ذات الحقّ على حالة واحدة، بل يتبدّل من صورة إلى صورة دائمًا أبدًا. وليس الخيال إلّا هذا، فهو عين معقولية الخيال»[1].- انتهى.

فقد صرح رحمه الله تعالى بأنّ الحقّ تعالى الواجب الوجود موجود بذاته لذاته في ذاته، وأنّ العالم موجود به. وصرّح بأنّ تسمية العالم خيالًا لتبدّله، لا لكونه سرابًا وعدمًا، بل إنّه خيال مُحقّق موجود في الخارج، ومُراده بالعماء هو الوجود المفاض، وهو النور المُضاف في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 35]. فسمّاه الشيخ قُدّس سرّه عماء اتّباعًا لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال في حديث أبي رزين العقيلي: ((كان في عماء ليس فوقه هواء ولا تحته هواء)). وكذلك تسميته نَفَسًا إتباعًا لحديث: ((إني أجد نَفَس الرحمٰن من قِبل اليمن)). وسماه ظلًا لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: 45]. وسمّاه الغزالي ظلًا كذلك، وسماه نورًا لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 35]. وأمّا "الفيض" فهو اصطلاح الفلاسفة.

فعلم بهذه النقول أنّ كلام الشيخين الغزالي وابن العربي كلاهما من مشكاة واحدة، وأنّهما قائلان بأنّ الوجود المُطلق موجود في الخارج. وأنّ المُنبسط على أعيان الموجودات هو الوجود المفاض والنور المُضاف دون الذات المُطلق الواجب الوجود. وأنّ تسمية العالم خيالًا لكونه يتبدل لا لكونه سرابًا ووهمًا وعدمًا، فإنّه مُحقق موجود في الخارج. وأنّ الأعيان الثابتة حقائق معدومة في الخارج، ثابتة في علم الله تعالى، مُتميّزة في أنفسها، وأنّها لا تظهر في الخارج[2]، وإنّما يتعين الوجود المفاض والنور المُضاف في الخارج بحسبها، وبمُقتضى استعداداتها.

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص310-313، وتوجد اختلافات طفيفة مع نص الفتوحات المطبوع، لم نذكرها لأنها لا تؤثر في المعنى.

(2) ورد في (ت) "وأنها في الخارج"، والتصحيح من بقية النسخ.

وفي تصريح الغزالي بعدم انفصال نور الشمس عن الشمس إشارة إلى وحدة هذا الوجود المفاض، وأنّه مع انبساطها على أعيان المُمكنات / ليس غيرًا للحق [١١٥٥] تعالى، بل يُقال: وجود الحقّ، كما يُقال للنور المُنبسط على الأرض: إنّه نور الشمس، ولذلك حمل على الله تعالى في قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 35]. ومن المعلوم أن هذا الوجود المُفاض على الماهيات لا يُمكن أن يُفاض من المُمتنع لذاته، ولا من المُمكن المعدوم الثابت أو غير الثابت. إذ ما لا وجود له في نفسه يستحيل أن يُفاض منه وجود على غيره بالضرورة. ولا يصح أن يُفاض من وجود موجود غير الله تعالى، إذ لا موجود في الأزل غير الله تعالى، ولا وجود لغيره تعالى بالحقيقة.

وليس العالم أزليًا إجماعًا اتفاقًا من المسلمين، ولا يجوز جعل المعدوم المحض أو المعدوم الثابت وجودًا ليُفاض بعد الجعل على المُمكنات، لأنّه قلب للحقائق، وهو محال. أمّا كونه قلبًا للحقائق على الأول وهو المعدوم المحض فظاهر، وأمّا على الثاني وهو المعدوم الثابت، فلأن المعدوم الثابت أمر برزخي بين الموجود والمعدوم، ليس بموجود ولا معدوم. فإيجاده بمعنى جعله وجودًا موجودًا في الخارج مُفاضًا على الماهيات إخراج له عن حقيقته البرزخية إلى أحد طرفيه، وهو قلب لحقيقته.

وإذا بطل [كذا] هذه "الشقوق" كلّها انتفت الاحتمالات قطعًا، فلم يُمكن إلّا أن يكون هذا الوجود مُفاضًا من تجلّي الوجود المُطلق، وذلك بإشراق نوره على الماهيات واقترانه بها. فإذا اقترن بها في انبساطه عليها تعيّن بتعيّنات مُختلفة، بحسب اختلاف استعدادات الماهيات الذاتية الغير المجعولة، مع وحدة النور المُنبسط عليها في حدّ ذاته وعدم انفصاله عن النور الواجب الحقّ ومُباينته له من كلّ وجه، بل هو عينه من وجه وغيره من وجه آخر.

فقد تبيّن فيما مرّ أنّ الواجب الوجود لذاته هو الوجود[1] المُجرّد عن

(1) في (س) الوجود المُطلق.

الماهيات. فما هو مُقترن بالماهيات ليس عين الوجود الواجب لذاته[1] المُتعيّن بذاته، (لأنّ المُقترن بها مُتعيّن بحسبها لا بذاته، فلا يكون عين الواجب الوجود المتعيّن بذاته)[2] المُجرّد عن الماهية، فهو غيره لكن لا من كلّ وجه، / لأنّه من [٩٥ب] انبساط نور تجلّيه. فصحّ أن يُقال: عينه من وجه، كما صح أن يُقال: غيره من وجه، فهو "لا هو هو ولا هو غيره". فهذا بيان حقيقة مذهب الإمامين الوليّين الكاملين الغزالي وابن العربي.

[تتمة الجواب على اعتراضات سعد الدين التفتازاني]

وإذ تمهد هذا فلنرجع إلى جواب اعتراضات التفتازاني الناشئة عن عدم فهمه معنى كلام الشيخ قُدّس سرّه على وجهه، فنقول:

أمّا ما ذكره من أن المذهبين اللّذين نقلهما يوهمان الحلول والاتّحاد وليسا به فهو صحيح. ولكن زعمه أنّ المذهب الثاني خارج عن طريق العقل والشرع، باطل بالعقل والشرع والكشف. ولو فهم المذهب الأول حق الفهم لعلم أنّ الثاني تحقيق الأول، ولو فهم الثاني حق الفهم لعلم أنّ الأول لا يتم إلّا به، ولو اكتفى فيهما بالاعتراف بقدر الإمكان، والاعتراف بأنّ الطريق إلى ذلك العيان دون البرهان لكان أسلم له. ولكن ما شاء الله كان، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: 255] المنان.

أمّا بطلانه عقلًا فلِما مر من البراهين القاطعة والحجج الساطعة الدّالة على أنّ الوجود المُطلق موجود في الخارج، وأنّه واجب، وأنّه شخص، وأنّه غير الوجود العام المُشترك بين الماهيات، وأنّه واحد لا ثاني له. فالوجود المُطلق واحد لا كثرة فيه، وإنّما الكثرة في إضافاته إلى الحقائق المُختلفة التي هي صور التعينات العلمية، ومظاهر الشؤون الذاتية. وذلك بتجلّي ظاهر وحدته من اسمه النور، المُنبسط على الحقائق العلوية والسفلية بمُقتضى اسمه الباسط المُبين.

(1) في (س) بدلًا من "لذاته" ورد: الوجود.
(2) ما بين قوسين ليس في (س).

فيتعيّن ذلك النور المُضاف (إلى الحقائق، المُنبسط بحسب مُقتضياتها، وتتعيّن أحكامها وآثارها فيه مع كون النور المُضاف)[1] إليها وحدانيًا كما يُشير إليه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: 50]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 35]. فوحّد النور المضاف، وعدّد المُضاف هو إليها من العلويات والسفليات المُختلفة، ولا حلول ولا اتّحاد لما نقله عنهم من قولهم: وإنّما الكثرة في الإضافات والتعيّنات. وإليه الإشارة بقول الغزالي المارّ: "أنّه ليس كفيضان الماء من الإناء على اليد، فإنّ ذلك /بانفصاله عن الإناء واتّصاله باليد، [151أ] وإنّما هو كفيضان نور الشمس على بسيط الأرض من غير انفصال شعاع من جرم الشمس واتّصاله ببسيط الأرض"، إلخ... وأيّ دليل عقلي يمنع "وحدة الوجود المُطلق" وكثرة إضافاته؟

قال شيخنا الكوراني أيّده الله تعالى بعد ما ناقشه بنحو ما مرّ:

"وأيّ دليل عقلي يمنع "وحدة الوجود المُطلق" وكثرة الإضافات. وهذا ابن سينا رئيس العقلاء عندهم كما اشتهر بذلك قال في الفصل الرابع من المقالة الثامنة من **إلهيات الشفاء**: "واعلم أنّا إذا قلنا، بل بيّنّا، أنّ واجب الوجود لا يتكثّر بوجه من الوجوه، وأنّ ذاته وحداني صرف محض حقّ، فلا نعني بذلك أنّه أيضًا لا تُسلب عنه وجودات، ولا تقع له إضافة إلى وجودات، فإنّ هذا لا يُمكن. وذلك لأنّ كل موجود يُسلب عنه أنحاء من الوجود مُختلفة كثيرة، ولكل موجود إلى الموجودات نوع من الإضافة والنسبة، وخصوصًا الذي يفيض عنه كل وجود. لكنّا نعني بقولنا: إنّه واحدي الذات لا يتكثر، أنه كذلك في ذاته. ثمّ إنّ تبعته إضافات إيجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات، معلولة للذات، توجد بعد وجود الذات، وليست مقوّمة للذات ولا أجزاء لها"[2]، انتهى بلفظه.

فنصّ على أنّه في ذاته واحد لا يتكثر، وإنّما الكثرة في إضافاته وسلوبه، وأنّه لا يُمكن سلب هذه الكثرة عنه، كيف وهو الذي يفيض عنه كل

---

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، ص343. حاشية في هامش (ت) مفادها: "بلغ".

وجود؟ مع أنّ حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المُعرّى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة، الموجود بذاته، المُتشخّص بذاته، كما حرّر مذهبهم الأستاذ جلال الدين محمد الدوّاني رحمه الله تعالى في حاشية شرح التجريد، فإنّه بعد أن لخّص من تصريحاتهم وتلويحاتهم أنّ مذهبهم ما ذكر، قال: "معنى الموجود ما قام به الوجود، وهو أعم من أنّ يكون حقيقيًا، على نحو قيام الوصف بموصوفه، أو على طريق قيام الشيء بذاته، الذي مرجعه عدم القيام بغيره. يظهر ذلك بأن يفرض الحرارة قائمة بذاتها، فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها، فتكون حرارة وحارًا. إذ لا نعني بالحارّ إلّا الذات التي يصدر عنها تلك الآثار، بخلاف الحرارة القائمة بغيرها، /فإنّ وجودها إنّما هو لغيرها، فتكون ثابتة له، فيصير الغير حارًا به. وكذا لو فرضنا الضوء قائمًا بذاته كان ضوءًا لنفسه لا لغيره، فيكون ضوءًا ومُضيئًا لا بضوء يعرضه، بل بذاته، بخلاف الضوء القائم بغيره فإنّه موجود لغيره، فيكون الغير به مُضيئًا. [151ب]

فهذا المعنى العام المُشترك فيه، يعني ما قام به الموجود من المعقولات الثانية، وهو ليس عينًا لشيء منها حقيقة. نعم، مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته، أي: هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه، ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث: إنه مجعول الغير. فإنّ معنى كون غيره موجودًا أنّه معروض لحصّة من الوجود المُطلق بسبب غيره، بمعنى أنّ الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود. فهو بحسب الفاعل بهذه الحيثية، لا بذاته، بخلاف الأول فإنّه بذاته. كذلك فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن، إلّا أنّ الأمر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في المُمكنات ذاته من حيثية مُكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته. فإنّه عندهم موجود قائم بذاته. فهو في ذاته بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المُطلق بخلاف غيره. فالوجود المُجرّد الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المُطلق عليه. فالمُقتضي هو الوجود المُجرّد، والمُقتضى هو صدق المُطلق، وهو صحيح. ويُمكن أن يُقال: المُراد باقتضاء ذاته الوجود، كونه موجودًا لا باقتضاء الغير، نحو ما قالوا: الجوهر قائم بذاته، وأرادوا به سلب قيامه بالغير.- انتهى.

فتحرير مذهبهم أنّ الذي حكموا عليه بأنّه من المعقولات الثانية هو معنى الوجود المُطلق، أي: الذي اشترك بين الواجب والمُمكن. والذي صرحوا بأنّه حقيقة الواجب هو الوجود المُجرّد عن الماهية وعن كل قيد زائد على ذاته، الموجود بذاته، المُتشخّص بذاته، الواحد بذاته، المُتكثّر بالإضافات. يوضّحه قول ابن سينا في الفصل المذكور من إلهيات الشفاء:

"إنّ كل ما له ماهية غير الإنيّة فهو معلول (...) وسائر الأشياء، غير واجب الوجود، فلها ماهيات، تلك الماهيات هي بأنفسها مُمكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج. فالأول لا ماهية له، وذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه، فهو مُجرّد الوجود بشرط /سلب العدم وسائر [1152]
الأوصاف عنه". ثم قال: "وليس معنى قولي: إنه مُجرّد الوجود بشرط سلب الزوائد عنه أنّه الوجود المُطلق المُشترك فيه، فإنّ ذلك ليس الوجود المُجرّد بشرط السّلب، بل الوجود لا بشرط الإيجاب، أعني في الأول أنّه الوجود مع شرط لا زيادة تركيب، وهذا الآخر هو [الموجود] لا بشرط الزيادة"[1]. انتهى بلفظه.

يعني الوجود المُطلق المُشترك هو القابل، لأن يقترن بالماهية فيكون مُمكنًا، وأن يتجرّد عن الماهية فيكون واجبًا. فالواجب هو المُجرّد عن الماهية، فيكون وجودًا بشرط لا زيادة تركيب مع الماهية، والمُشترك وجود لا بشرط الزيادة قابل للاقتران بالماهية وعدمه. فالوجود المُجرّد عن الماهية من أفراد الوجود المُشترك القابل للتجرّد عنها والاقتران بها. فإن أراد بقوله: "لا بشرط زيادة تركيب" مُجرّد كونه غير مُقترن بالماهية، فلا يُنافي أن يكون مُطلقًا بالمعنى المُراد، وإن كان وجودًا خاصًا وفردًا من أفراد الوجود المُطلق، بمعنى المُشترك، كما قرّرناه في مذهب الأشعري وأتباعه من المُتكلّمين. وإن أراد به ما يشمل الزيادة مُطلقًا حتى التجلّي في المُتشابهات فهو كمذهب أبي الحسين من المُعتزلة في أنّه الوجود المُجرّد عن الماهية "بشرط لا شيء"، فلا ينطبق على التحقيق. ولكن المقصود من ذكر مذهبهم بيان ما هو القدر المُشترك من كون الوجود هو الموجود

---

(1) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص346.

لذاته، المُتعيّن بذاته، القائم بذاته، الواحد المحض الذي لا تكثر له في ذاته، بل التكثر في سلوبه وإضافاته، وإن وجود كل ما سواه فائض منه. وكلّما كان هذا مذهب العقلاء من أهل النظر فليس القول بوجود الوجود المُطلق، وأنّه الواجب بالذات، الواحد بالذات، المُتكثّر بالإضافات، خارجًا عن طريق العقل. وهو المطلوب.

على أنّ كلامه في "النمط التاسع" في مقامات العارفين من الإشارات يدل على أنّ مُراده الشق الأول فيما أوضحه "الشارح المُحقّق" [نصير الدين الطوسي]، حيث قال في قول ابن سينا:

"العرفان ممعن في جمع هو جمع صفات الحقّ للذات المريدة بالصدق، منتهٍ إلى الواحد، ثم وقوف"[1] ما نصّه: "إنّ العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحقّ رأى كل قُدرة مُستغرقة في قدرته المُتعلقة بجميع المقدورات، وكل علم مُستغرقًا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات، /وكلّ إرادة مستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من المُمكنات. بل كلّ وجودٍ وكلّ كمالٍ وجودٍ فهو صادر عنه، فائض من لدنه؛ صار الحق حينئذٍ بصره الذي به يبصر، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد. فصار العارف حينئذٍ مُتخلّقًا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة، وهذا معنى قوله: "العرفان مُمعن في جمع صفات هي صفات الحقّ للذات المريدة بالصدق". ثمّ إنّه بعد ذلك يُعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها، مُتكثرة بالقياس إلى الكثرة، متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد. فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية، وهي بعينها إرادته، وكذلك سائرها. وإذ لا وجود ذاتيًا لغيره، فلا صفات مُغايرة للذات، ولا ذات موضوعة للصفات، بل الكل شيء واحد، كما قال عز من قائل: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: 171]، فهو هو لا شيء غيره. وهذا معنى قوله: "منتهٍ إلى الواحد"، وهُناك لا يبقى واصف ولا موصوف، ولا [152ب]

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، د.ت، ج4، ص97.

سالك ولا مسلوك، ولا عارف ولا معروف، وهو مقام الوقوف"[1].- انتهى.

ودلالته على الشقّ الأول المُنطبق على التحقيق واضحة، فإنّ الاستغراق المذكور لا يتأتى إلّا إذا كانت الصفات المُتعدّدة المُتكثّرة الكونية من تعيّنات الصفات الإلهية بحسب المظاهر، ولهذا تتّحد في المبدأ الواحد. فمنه بدأت وإليه تعود، كما قال في الظل الممدود: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: 46]، ولا يقبض إلى جميع الأسماء إلّا ما منها مدّ، فجميعًا منه، ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [البقرة: 210].

فإذا فهمت أنّ ظهور الكثرة من الواحد بالذات وعودها إليه واتّحادها فيه أمر مدلول عليه عقلًا عند أهل النظر من المُحقّقين، لم يكن القول به خارجًا عن طريق العقل. ومنه يتّضح عقلًا معنى قولهم: إنّ التعيّنات بمنزلة الخيال والسراب، ومعنى قوله:

"إِنَّمَا الكَوْنُ خَيَالٌ وَهْوَ حَقٌّ فِي الحَقِيقَةْ

كُلُّ مَنْ يَعْلَمُ هَذَا حَازَ أَسْرَارَ الطَّرِيقَةْ"[2]

فإنّ الصور الخارجية يُخيّل إليك أنّها موجودات مُستقلّة مباينة لقيّومها، وإذا أمعنت في النظر ظهر لك أنّه لا وجود ذاتيًا لغير الله، فلا قيام لغير الله بنفسه، بل جميع التعيّنات قائمة بالله القيوم. كما يُخيّل إلى الظمآن أن السراب / ماء، حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا ممّا ظنّه، فوجد الله عنده لأنّه [153] قيّومه، فوفّاه حسابه لأنّه القائل: "أنا عند ظن عبدي بي". (انتهى كلام شيخنا الكوراني أيّده الله)[3].

(1) نصير الدين، الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات بهامش الإشارات والتنبيهات، بتحقيق سليمان دنيا، ج4، ص97.
(2) فصوص الحكم، ص159.
(3) ما بين قوسين ليس في (ت)، وفي (هـ) ورد "هذا انتهى كلام شيخنا...". انظر: إبراهيم بن حسن الكوراني، إتحاف الذكي شرح التحفة المرسلة إلى النبي، تحقيق أومان فتح الرحمن، جاكرتا، 2012، ص240-244.

هذا، وأمّا بطلانه شرعًا فإنّ الله تعالى قد أثبت لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله أمورًا ممّا إذا أجريت على ظواهرها من غير تأويل على ما ورد ذلك عن السلف الصالح من أهل القرون الثلاثة الفاضلة لا تتمّ إلّا بهذا المذهب، وقد أوصى السلف بإمرارها كما جاءت، وعدّ تأويلها وإيرادها هُنا يطول.

وأمّا بطلانه كشفًا، فلأن أهل الكشف أجمعين على هذا القول، كأبي يزيد وابن أدهم والجنيد وأبي إسماعيل الأنصاري والغزالي وغيرهم. فقبوله منهم ورده على الشيخ وحده خروج عن الإنصاف، وتحكّم. وحمل كلامه على خلاف كلامهم يكذبه صرائح نصوصه في فتوحاته وغيرها ممّا مرّ بعضها.

وقوله [التفتازاني]:

وحين أورد عليهم أنّ الوجود المُطلق مفهوم كلّي لا تحقّق له في الخارج إلخ. . . ، غير وارد لأنّه قد مرّ أنّ الوجود المُطلق بالمعنى المُراد للمُحقّقين ليس مفهومًا كلّيًا كما مرّ مُفصّلًا مُحرّرًا، وإنّما الكلي الوجود بمعنى الموجودية.

وقوله: وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس بموجود، وأنّ كلّ وجود واجب الوجود. . . إلخ، قول ناشئ عن عدم الفرق بين الوجودين. ومن حمل كلامهم على غير مرامهم فهو الظالم لهم بملامهم[1]، حيث يقول: "وإلّا فتكثر الوجودات وكون الوجود المُطلق مفهومًا كلّيًا، لا تحقّق له إلّا في الذهن ضروري". - انتهى.

أما تكثر الوجودات فلا ينكره القوم، وهم مُصرّحون بذلك، لكن لها الوحدة باعتبار سريان الوجود المُفاض فيها. وهو موافق لكلام الفلاسفة، حيث قال الفارابي في فصوصه:

> "كلّ ما هوّيته غير ماهيته وغير المُقوّمات له فهويته عن غيره. وتنتهي إلى مبدأ لا ماهيه له مباينة للهوية"[2]. ثم قال: "لا كثرة في هوية الحقّ تعالى

---

(1) في (س) بمرامهم.

(2) أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي، فصوص الحكمة، تحقيق علي أوجبي، طهران، سلسلة انتشارات، 2003، ص52.

ولا اختلاط، بل تفرّد بلا غواش. وهي في الحقيقة تظهر بذاتها، ومن ظهورها يظهر كل شيء. وتظهر مرة أخرى لكل شيء بكل شيء، وهو ظهور بالآيات بعد ظهوره بالذات. وظاهريته الثانية تتصل بالكثرة وتنبعث من ظاهريته الأولى التي هي الوحدة»[1]. - انتهى.

ومعلوم أن انبعاث ظاهريته الثانية من الأولى فيضان الوجود على الماهيات، /واقترانه بها، مُتعيّنًا بمُقتضى استعداداتها الذاتية المُختلفة، فتظهر الكثرة. وهذا [153ب] معنى اتّصال ظاهريته الثانية بالكثرة مع بقاء الهوية مُنفردة بلا اختلاط.

وقال [الفارابي]:

«واجب الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر. فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث إنّه ظاهر ينال الكل من ذاته. فعلمه بالكل بعد ذاته، وعلمه بذاته نفس ذاته؛ وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته... ويتّحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته، فهو الكلّ في وحدته»[2]. - انتهى.

وإنّما اتّحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته لأن الكثرة إنما حصلت في الوجود الفائض المقترن بالماهيات، المُتعيّن بحسبها، المُعبّر عنه بالظاهرية الثانية المُتّصلة بالكثرة، فَقَبْل الفيض[3] لا يتميز الفائض من المفيض، ولا بعض أفراد الكثرة عن بعض لاندراجها في الظاهرية الثانية قبل اتّصالها بالكثرة، أي: قبل تعيّنها

(1) نص فصوص الفارابي: «لا كثرة في هوية ذات الحقّ، ولا اختلاط له بالأشياء، بل تفرّد بلا غواش، ومن هُناك ظاهريته، وكلّ كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته، ولكن من ذاته من حيث وحدتها. فهي من حيث ظاهريتها التي هي عين ذاته هي ظاهرة، وهي بالحقيقة تظهر بنفسها، ومن ظهورها يظهر كل شيء، فيظهر مرة أخرى لكلّ شيء بكلّ شيء، وهو ظهور بالآيات، وبعد ظهوره بالذات. وظاهريته الثانية تتصل بالكثرة، وتنبعث من ظاهريته الأولى التي هي الوحدة»، ص78-79.

(2) نص فصوص الفارابي: «واجب الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته علمه بذاته. وذوق بعض المُتألّهة أن علمه تعالى بالأشياء عين علمه بذاته، ويتّحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته، فهو الكلّ وحده»، ص55.

(3) في (س) الفائض.

بمُقتضى الاستعدادات. فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه، فالكثرة مُنكشفة لله تعالى في ظاهريته الأولى، مُفصّلة في مرايا استعدادات ماهياتها، مع كونها مُجملة في أنفسها لاندراجها في الظاهرية الثانية قبل الفيض.

وأما كون الوجود المُطلق مفهومًا كلّيًا لا تحقّق له في الخارج ضروريًّا فدعوى لا دليل عليه إن أراد بالوجود المُطلق ما أراده القوم. وإن أراد الوجود بمعنى الموجودية، أعني الكون والحصول، فلا نزاع فيه. فإرادته خروج عن محلّ النـزاع. وقد قال ابن سينا في ثامنة إلهيات الشفاء:

"كل ذي ماهية معلول، وسائر الأشياء غير الواجب [الوجود] فلها ماهيات، تلك الماهيات هي بأنفسها مُمكنة الوجود، وإنّما يعرض لها وجود من خارج. فالأول لا ماهية له، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه. فهو مُجرّد الوجود بشرط سلب[1] العدم وسائر الأوصاف عنه. ثم سائر الأشياء التي لها ماهيات فإنّها مُمكنة توجد. وليس معنى قولي: "إنّه مُجرّد الوجود بشرط سلب الزوائد عنه" أنّه الوجود المُطلق المُشترك فيه، فإنّ ذلك ليس الوجود[2] المُجرّد بشرط السلب، بل الوجود[3] لا بشرط الإيجاب، أعني في الأول أنّه الوجود[4] مع شرط لا زيادة تركيب، [1154] /وهذا الأخير هو الوجود[5] لا بشرط الزيادة. فلهذا [ما] كان الكلي يحمل على كل شيء، وهذا لا يحمل على ما هُناك زيادة، وكل شيء غيره، فهُناك زيادة"[6]. - انتهى.

(1) في (س) بدلًا من "بشرط سلب"، ورد "بسلب".
(2) في الشفاء: الموجود.
(3) في الشفاء: الموجود.
(4) في الشفاء: الموجود.
(5) في الشفاء: الموجود.
(6) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص347. وفي نسخة الإلهيات من كتاب الشفاء بتحقيق آية الله حسن زادة الآملي، طباعة مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، مركز انتشارات، طهران، 1418هـ، ص370-371.

فصرّح بأنّ وجوده تعالى ليس الوجود المُطلق المُشترك فيه، وهو الوجود "لا بشرط شيء" قابل للاقتران بالماهية وعدمه، بل هو الوجود المُجرّد بشرط السلب، أي: "بشرط لا شيء". فلا تركيب فيه مع الماهية، أي: لا ماهية له غير الوجود القائم بذاته، المُتعيّن بذاته. فيكون شخصًا في الخارج، غير مُندرج تحت ماهية كلية، فلهذا لا يحمل على ما هُناك زيادة وجود على الماهية. والوجود المُطلق "لا بشرط شيء" كُلّي يحمل عليه وعلى غيره لكونه قابلًا للاقتران بالماهية وعدمه. ومثار الشبهة إنّما هو عدم تصور معنى الوجود المُطلق على ما يُريده القوم. فإنّ كلامه واضح الدلالة على أنّه فهم من المُطلق معنى العام الذي لا يوجد إلّا في ضمن الكُلّي، أي: الكُلّي الذي لا يتحقّق إلّا في ضمن جزئياته، وهم لم يُريدوا بالمُطلق ذلك، كما مرّ مُفصّلًا مرارًا.

وقوله: "وما توهّموا من احتياج الخاصّ إلى العام باطل، بل الأمر منعكس، إذ لا تحقّق للعام إلّا في ضمن الخاص، إلخ..."، ناشئ عن ذلك التوهّم أيضًا. وذلك لأنّ المُطلق الذي هو واجب عندهم، لما كان مُتعيّنًا بذاته كان المُراد بالخاص الذي نفوا كونه واجبًا ما لا يكون مُتعيّنًا بذاته، بل بأمر زائد على ذاته، فيكون مُقيّدًا بهذا الأمر الزائد على ذاته. وكُلّ قيد فهو أمر لاحق، لا بدّ له من أمر سابق هو ما لا قيد فيه، وهو المُطلق المُتعيّن بذاته بالضرورة. فالمُقيّد مُحتاج إلى المُطلق بالضرورة، والمُحتاج إلى الغير لا يكون واجبًا.

والحاصل ليس المُراد بالمُطلق العام بمعنى الكُلّي كما فهمه حتى يرد أنّه لا تحقّق للعام إلّا في ضمن الخاص، بل المُراد المُعرّى عن كل قيد زائد على ذاته، المُتعيّن بذاته. ولا شكّ أنّ ما هو كذلك فهو غني عمّا سواه. وكلّ مُقيّد فهو مُحتاج إليه، لأنّه قيّوم المُقيّدات كلها. فالأمر كما قالوه، لا كما توهّمه من العكس. ومنه يظهر أن قوله: "وما ذكروا من أنّه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب، فيمتنع ارتفاعه، أي: عدمه، فيكون واجبًا، فمُغالطة!" - انتهى.

[154ب] غلط ناشئ عمّا توهّمه /أنّ المُراد بالمُطلق المفهوم الكلّي. وقد علمت غلطه، وأن المُطلق الذي أرادوه شخص واجب، واحد موجود بذاته، مُتعيّن بذاته، كما مرّ مرارًا. ولا شكّ أنّه إذا ارتفع المُطلق بهذا المعنى ارتفع الواجب، لأنه عين الواجب، وارتفع جميع الموجودات، بمعنى الموجوديات الحاصلة للأشياء بإشراق نور المُطلق على حقائقها، لارتفاعها بارتفاع الإشراق اللازم من ارتفاع المطلق بالمعنى المُراد، ضرورة أنّ ارتفاع القيّوم يستلزم ارتفاع كل ما قام به. لكن ارتفاع الواجب مُمتنع، فكذلك ارتفاع المُطلق بالمعنى المُراد؛ لأنّه عينه عقلًا وشرعًا كما مرّ. وبه يعلم بطلان[1] قوله: "وإنّما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته، وهو ممنوع، بل لأنّ ارتفاعه بالكلية يستلزم بعض أفراده الذي هو الواجب".- انتهى. لأنّ المُطلق بالمعنى المُراد فرد لا ثاني له، وهو عين الواجب، لا كلّي ذو أفراد، حتى يرد ما أورده، كما تقرّر وتكرّر.

وقوله: "فإن قيل: بل يمتنع لذاته، لامتناع اتّصاف الشيء بنقيضه. قلنا: المُمتنع اتصاف الشيء بمعنى حمله عليه بالمواطأة، مثل قولنا: الوجود عدم، لا بالاشتقاق مثل قولنا: الوجود معدوم".- انتهى. فقد مرّ ما يكفي لرده من قول المهائمي، وحاصله أنّ المعدوم: ما سلب وجوده، ووجود الوجود عين الوجود، فإذا سلب وجوده ارتفع عينه فصار عدمًا بحيث يحمل عليه بالمواطأة، فيُقال: الوجود عدم، وهو مُمتنع بالاتّفاق.

وأما قوله: "كيف وقد اتّفق الحكماء على أنّ الوجود المُطلق من المعقولات الثانية، والأمور الاعتبارية التي لا تَحقّق لها في الأعيان"،-انتهى، فمُغالطة ظاهرة؛ لأنّه قد علم ممّا مرّ مرارًا وتكرارًا أنّ المُطلق نوعان، وقد علم ذلك من كلام الفارابي وابن سينا وغيرهما المُتقدّم، وبالأدلة اليقينية.

فنقول: إن أردت بالمُطلق ما أراده القوم فقد تطابق العقل والنقل على وجوده ووجوبه وتشخّصه وتعيّنه وقيامه بذاته ووحدته الذاتية وقيّوميّته. وإن أردت المُطلق

---

(1) ليست في (ت).

بمعنى الكلّي، وهو الوجود بمعنى الموجودية والكون والحصول، فهو / خروج عن [159أ]
محلّ النزاع، فإنّهم لم يُنازعوا في ذلك. وإن أنكرت وجود الوجود المُطلق فأجب عمّا أوردناه من الأدلة، ولست بفاعل حتى "يلج الجمل في سم الخياط".

وقد مرّ أنّ كلام ابن سينا لا يأبى حمله على هذا المعنى، بل هو الظاهر من كلامه كما حملناه عليه، فإنّه قال: إنّ الأول هو الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه، ثم فسّر مُراده بأنّه الوجود مع شرط لا زيادة التركيب، والوجود المُطلق المُشترك فيه هو الوجود لا بشرط الزيادة. وقد بيّنا أنّ الوجود المُطلق بمعنى المُعرّى عن الماهية، وعن كل قيد زائد على ذاته لا يُنافي أن يصدق عليه مفهوم الوجود المُشترك فيه، المُطلق بمعنى غير المُقيد، بالتجرّد عن الماهية أو عن عدمه؛ لأنّ المُطلق بهذا المعنى يصح اختلاف أفراده بالتجرّد وعدمه. فإذا علم أنّ هذا مُراده من المُطلق بقرينة ما مرّ عنه في الإشارات على وفق ما قرّره الشارح الطوسي، فنقول: إنّه قال: إنّ الأول هو الوجود بشرط سلب العدم عنه، ولا شيء من المعقولات الثانية مشروطًا فيه سلب العدم عنه، فليس الأول من المعقولات الثانية، والأول على ما تقرّر هو الوجود بالمعنى المُراد، فليس الوجود المُطلق بالمعنى المُراد من المعقولات الثانية عنده أيضًا، وهو المطلوب.

فقد علمت أنّ مثار الشبهة لمن أنكر وجود الوجود المُطلق ووجوبه، سواء كان من أهل النظر كالتفتازاني أو من أهل الكشف كالسّمناني، إنّما هو عدم التفرقة بين المُطلقين. ومن أتقن الفرق بينهما، وفهم الإطلاق الحقيقي حقّ الفهم، سهل عليه دفع بقية الشبهات والإلزامات باللوازم الباطلة التي أوردها التفتازاني في الفاضحة وغيرها، وعُلم أنّ ما نسبه إلى جناب الشيخ قُدّس سرّه فيها (فإنّه منه بريء، وأنّ راميه بتلك القبائح لجريء.

ولنرجع إلى ما نحن بصدده من تعريب الأصل، والله أعلم[1])[2].

---

(1) في (هـ) ورد: من تعريب الأصل.
(2) ما بين قوسين ليس في (س).

قال [الكازروني]: الوصل الثاني: في بيان مذهب الوجودية الموحدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين

اعلم - جعلك الله في بركة أوليائه - أنّ الشيخ قُدّس سرّه قال في مُصنفاته: إنّ واجب / الوجود هو الوجود المُطلق. فظنّ بعض مُعتقديه الجاهلين، [١٩٣ب] وبعض مُنكريه المحرومين أنّ مراده بالمُطلق مذهب "الوجودية" الذي شرحه المولى سعد الدين والسيد الشريف وردّاه. وهذا بهتان عظيم، وكلام غير مُستقيم. هذا معنى كلامه.

قلت[1] [البَرْزَنْجي]: قد مرّ أنّ السيد لم يردّه بل قبله، وعرّض بمن يردّه وينكر أنّ "وراء طور العقل طورًا آخر"، وسلّم لأهل الله مشربهم ومذهبهم. وأنّ المولى سعد الدين أصاب في ردّه ذلك المذهب، ولكن أخطأ في نسبة ذلك القول إلى الشيخ، فإنّ صرائح أقوال الشيخ قُدّس سرّه تُنادي ببراءته من شناعة ذلك العار وشاعة ذلك العوار. والله أعلم.

قال [الكازروني]: ونحن في هذا الوصل نُترجم كلام الشيخ قُدّس سرّه، ثمّ نشرع في بيانه.

قال الشيخ رضي الله عنه في العقيدة الأولى من **الفتوحات**: «إنّ العالم كلّه موجود به تعالى، وهو موجود بنفسه، ليس لوجوده افتتاح، ولا لبقائه انتهاء، بل هو وجود مُطلق»[2]. ولمّا رأى المُنكرون هذه العبارة أول **الفتوحات**، ورأوا مثلها في بعض مُصنفاته، جزموا بأن الشيخ من أولئك "الوجودية" وكفّروه.

وكذلك بعض المُعتقدين له لما رأوا مثل هذه العبارة اعتقدوا أنّ مُراد الشيخ: أنّ الباري تعالى هو المُطلق، بمعنى الوجود العام الذي هو من المعقولات الثانية. ولمّا لم يكن الوجود المُطلق بهذا المعنى موجودًا في الخارج، ارتكبوا تكلّفات، وقالوا: إنّه كلّي طبيعي، وليس له في حدّ ذاته وجود

---

(1) في (هـ) قلنا.

(2) **الفتوحات المكية**، ج1، ص36.

مُستقلّ، فلا بدّ له من مظهر من المظاهر دائمًا أبدًا ليتحقّق في ضمنه، وقالوا "بقدم العالم". ولزم على أصلهم هذا أنواع من الاعتقادات الفاسدة. لا جرم صاروا ملاحدة، وخرجوا من دائرة الشريعة، والعياذ بالله.

وإنّما مُراد الشيخ رضي الله عنه بأن الباري تعالى وجود مُطلق: أنّه ليس بعلّة ولا معلول. كما قال في الباب السادس من الفتوحات: «إنّه تعالى موصوف بالوجود المُطلق، لأنّه سبحانه ليس معلولًا من شيء، ولا علة لشيء، بل هو موجود بذاته»[1].

فإن قيل: عدم معلوليته ظاهر، وأمّا عدم علّيته فليس /بظاهر. [١٩٥أ]

قلنا: العلّة لها معنيان:

أحدهما: لُغوي، وهو شامل للفاعل والقابل والغاية والصورة والشرط والمعدّ وارتفاع المانع. ولا شكّ أنّ الباري تعالى بهذا المعنى علّة، لأنه فاعل وصانع العالم.

والثاني: اصطلاحي، كما تقول الفلاسفة: إنّه ذات الباري تعالى من غير مُلاحظة أمر آخر، سواء كان ذلك الأمر في "نفس الأمر" مثل إمكان العقل الأول في ذاته، ووجوبه بالغير، أو في الخارج مثل القدرة والإرادة عند أهل السُّنة، فإنّه علّة تامّة للعقل الأول عندهم، وهذا معنى الإيجاب. وعلى هذا وجود الباري تعالى مُلازم لوجود "العقل الأول" ومُقيّد به، فإنّ انفكاك اللازم والملزوم محال. فصار وجوده مُقيّدًا بالغير، فليس بمُطلق الوجود. وعبارة الشيخ موافقة لهذا حيث قال: فإنّهم -يعني: الفلاسفة- صرّحوا بأنّ إيجاده تعالى للعالم من لوازم ذاته، فيمتنع خلّوه عنه. فأنكروا القدرة وأثبتوا له "الإيجاب"، وهذا عين تقييد وجود الحقّ بوجود العالم المُستلزم لقدم وجوده. ولـمّا نفى الشيخ قُدّس سرّه العِلّيَة بهذا المعنى، لا جرم أثبت الاختيار له تعالى، ونفى عنه "الإيجاب الذاتي".

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص118.

فذات الحق تعالى وتقدّس من حيث هي -مع قطع النظر عن الأمور الاعتبارية النفس[1] الأمرية، مثل القدرة والإرادة- لا يصدر منه شيء، فليس علة لشيء. ولهذا قال الشيخ في الباب الحادي والعشرين من الفتوحات:

«اعلم أنّ ذات الحقّ تعالى لم يظهر منه شيء أصلًا من حيث إنّها ذات، من غير أن ينسب إليها أمر آخر، وهو ما ينسب إلى الذات، ككونه قادرًا على الإيجاد، وهذا عندنا وعند أهل الحقّ، أو يُنسب الذات إليه بأنّها علّته، وليس هذا مذهبنا، وليس بصحيح. وإنّما غرضنا أن نُقرر لهذا المُخالف أنّه لم ينسب وجود العالم إلى ذات الحق تعالى من حيث إنها ذات الحق ما لم ينسب إليها العلية، أي: فإنما نُسب إلى كونه علّة لا إلى الذات من حيث هي؛ ولهذا أوردنا مذهبه. ومع وجود نسبة القادرية إلى ذاته تعالى لا بدّ من أمرٍ ثالث هو إرادة الإيجاد لتلك العين [156ب] المقصودة بالإيجاد. فما وجد شيء /إلّا من الفردية، يعني من ثلاثة أشياء: الذات والقدرة والإرادة، لا من الأحدية، يعني[2] ذات الحق تعالى الأحد»[3].

وقال في الباب الثاني من الفتوحات: «إنّ الحق تعالى موجود بذاته، مُطلق الوجود وغير مُقيّد بغيره، وليس بمعلول ولا علة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذي لم يزل. والعَالَمُ موجود به تعالى، لا بذاته، مُقيّد الوجود بوجود الحقّ»[4].

ففرق عظيم بين قول الشيخ قُدّس سرّه: إن الله تعالى وجود مُطلق، وبين قول "الوجودية الملاحدة": إنّه تعالى[5] وجود مُطلق، فإنّ معنى الأول أنّه ليس بعلة، يعني ليس موجبًا، ومعنى الثاني أنّه وجود عام من المعقولات الثانية، والأول إيمان صحيح، والثاني كفر صريح. هذا معنى كلامه.

---

(1) في (هـ) الغير.
(2) حاشية في (س، ق201أ) مفادها: "بلغ".
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص171. بتصرف غير مخلّ بالمعنى.
(4) الفتوحات المكية، ج1، ص90. وفي (هـ) ورد "مُقيّد بوجود الحقّ تعالى".
(5) حاشية في (س، ق200ب) مفادها: "بلغ".

قلت [البَرْزَنْجي]: قد مرّ الفرق بين المعنيين من وجوه كثيرة بعبارات مُتنوعة، فيما نقلناه عن الإسعاف وغيره، فراجعه إن أردت الوقوف على حقيقة تحقيق المقام. وبالله التوفيق، الملك العلام، والله أعلم.

قال [الكازروني]: مُقدمة [1]: وجود واجب الوجود عين ذاته. وكلامنا في الوجود الخاص دون الوجود العام الذي هو عبارة عن الثبوت والحصول والتحقّق، لأنّه زائد على سائر الموجودات في الذهن لا في الخارج، لأنّه في الخارج معدوم. وإنّما قلنا: إنّه عين ذاته، لأنّه لو لم يكن عينه، بل كان غيره، لكان موجودًا خارجيًا، فكان صفة وعارضًا لذات الباري تعالى، فكان مُمكنًا بالذات، لأنّ تعدّد الواجب محال. وعلى هذا فاتّصاف الباري تعالى بتلك الصفة لا بدّ له من علة، لا جائز أن تكون تلك العلّة غير ذات الباري، وإلّا لزم أن يكون واجب الوجود بالذات مُحتاجًا في وجوده إلى غيره، فيلزم أن يكون مُمكنًا بالذات واجبًا بالغير، وهو محال. ولا جائز أن تكون تلك العلة ذات الباري، لأنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ الإيجاد فرع الوجود، فما لم يوجد في نفسه لا يكون علة للوجود، والعلة مُتقدّمة على المعلول تقدّمًا ذاتيًا، فتكون موجودًا قبل هذا الوجود، فإن كان الوجود السابق عين هذا الوجود اللاحق لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره لزم التسلسل أو الانتهاء إلى وجود /هو عين الذات، وهو [157أ] المطلوب.

فإن قيل: ذات الباري تعالى من حيث هي هي علة.

قلنا: كل ما هو معروض للوجود فهو بالنظر إلى ذاته من حيث هي مسلوب عنه الوجود، لأنّ الماهية من حيث هي جميع الأمور العارضة مسلوبة عنها، بمعنى أنّها ليست عينها ولا جزءها، فهي في حدّ ذاتها مُعراة عن الكلّ، فالماهية من حيث هي معدومة في الخارج، والإيجاد من المعدوم محال بديهة. فالماهية "لا بشرط شيء" لا تكون موجدة لا لنفسها ولا لغيرها، والمُنازعة في هذا مُكابرة.

[1] دليل آخر: كلّ مفهوم يُغاير الوجود كالإنسان مثلًا ما لم ينضم إليه الوجود في نفس الأمر بوجه من الوجوه، فليس بموجود في نفس الأمر قطعًا،

وما لم يُلاحظ انضمام الوجود إليه لا يحكم بكونه موجودًا، فكل مفهوم يُغاير الوجود فهو مُحتاج في وجوده في نفس الأمر إلى الغير الذي هو الوجود. وكل ما احتاج في كونه موجودًا إلى الغير فهو مُمكن، إذ لا معنى للإمكان إلا كونه مُحتاجًا في وجوده إلى الغير. فكل مفهوم يُغاير الوجود فهو مُمكن. وعلى هذا فوجود الباري ليس غيره[1]، وإلّا كان مُمكنًا، تعالى الله عن ذلك عُلوًّا كبيرًا.

فإن قيل: المُمكن ما احتاج في وجوده إلى غير هو موجده، دون غير هو وجوده.

قلنا: لما كان احتياجه إلى الغير في الموجودية[2] أي: كونه موجودًا، كان مُستفيدًا الموجودية من الغير، ومعلولًا له وموقوفًا في موجوديته على ذلك الغير، فكان مُمكنًا سواء سمينا ذلك الغير مُوجدهُ أو وجوده.

[2] دليل آخر: الوجود في حد ذاته مُناف للعدم، وهو أبعد[3] المفاهيم عن قبول العدم، لأنّ ما عداه لا يمتنع من قبول العدم لذاته، بل يمتنع منه بواسطة الوجود. ولا شكّ أنّ الواجب ما يكون مُنافيًا للعدم لذاته، لا ما يكون مُنافيًا له بواسطة الغير. والوجود يُنافيه لذاته لا بواسطة، وإلّا لزم التسلسل في الوجودات. فيلزم أن يكون الوجود واجبًا.

[3] دليل آخر: لو كان وجود الباري تعالى غيره، فإمّا أن يوجد في الخارج فيكون مُمكنًا، ولا يكون وجوده غيره دفعًا للتسلسل، فيكون الباري تعالى في موجوديته مُحتاجًا إلى غير هو مُمكن، وأن لا يحتاج ذلك المُمكن في موجوديته مُحتاجًا إلى الغير، فيكون الباري /أولى بالإمكان من ذلك الغير! تعالى الله عن ذلك عُلوًّا كبيرًا. [157ب]

وإمّا أن لا يوجد في الخارج بل يستحيل وجوده في الخارج، ومحمولًا على ذات الباري تعالى، فهو إذن وجود عام، إذ لا معنى للوجود العام إلّا أنّه

---

(1) في (س) عنها.
(2) في (هـ) الوجودية.
(3) كلمة "أبعد" ليست في (س).

وجود، وليس موجودًا في الخارج لكونه من المعقولات الثانية، ومحمول على الباري وغيره، وكلامنا في الوجود الخاص دون العام.

مقدمة [2]: إذا تقرّر أنّ ذات الباري تعالى عين وجوده فهو وجود مُجرّد، أعني ليس عارضًا لماهية، ونسبة الوجود العام إليه نسبة العرض العام. وليس في الخارج وجود غيره، خلافًا للمشّائيّنَ فإنهم يقولون: إن وجود المُمكنات موجود في الخارج، وإنّ وجود الوجود عين الوجود، دفعًا للتسلسل.

فإن قيل: إن كان وجود الباري تعالى عينه، فلا يصح أن يقال له: موجود، لأنّ معنى الموجود ذو الوجود.

قلنا: الموجود ما قام به الوجود، سواء كان من قبيل قيام الصفة بالموصوف كقيام وجود المُمكنات بماهياتها، أو[1] من قبيل قيام الشيء بنفسه كقيام وجود الواجب بنفسه. على أنّ المحمول في قولنا: "الواجب موجود" ليس الوجود الخاص الذي هو عين الواجب في الخارج وفي الذهن حتى يرد الاعتراض، بل المحمول فيه الوجود العام الذي هو عين الواجب في الخارج وغيره في الذهن. وبالجملة فحمل الوجود الخاص على الواجب حمل مواطأة، وحمل الوجود العام عليه حمل اشتقاق. وقال المولى نور الدين عبد الرحمٰن الجامي قدّس الله سرّه العزيز: "حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب لا يحتاج في حمله على الواجب إلى الاشتقاق، بل هو محمول عليه بالمواطأة. ولو اشتق من الوجود بهذا المعنى صيغة الموجود كان بمعنى ذو الوجود أعمّ من أن يكون الوجود نفسه أو غيره".

فإن قيل: فقيام الوجود به مجاز على هذا، فكونه موجودًا أيضًا مجاز.

قلنا: قال المولى جلال الدين الدواني: "لا يلزم من كون إطلاق قيام الوجود به مجازًا على هذا التقدير أن يكون إطلاق الموجود عليه مجازًا كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة".

(1) حاشية في (س، ق201أ) وحاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

[T/158] فإن قيل: المُتبادر من لفظ الوجود إلى الذهن أنّه أمر كلّي لا يمنع من / الشركة، فكيف يكون عين الواجب، مع أنّ الواجب جزئي حقيقي؟

قلنا: كلامنا في حقيقة الوجود في "نفس الأمر" لا في ما يتبادر إلى الأذهان من مدلول اللفظ، لجواز أن يكون مدلول لفظ الوجود في الأذهان أمرًا كلّيًا وعارضًا اعتباريًا لحقيقة الواجب تعالى، وتكون الحقيقة في حدّ ذاتها جزئيًا حقيقيًا مُمتنع الاشتراك. وهذا نظير مفهوم الواجب بالقياس على حقيقة الواجب، فإنّ مفهوم الواجب أمر كلي وحقيقته جزئي حقيقي. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: التحقيق أنّه تعالى شخص كما ورد في الحديث الصحيح، وليس بجزني لعدم اندراجه تحت نوع. والله أعلم.

[الماهية والوجود]

قال [الكازروني]: مُقدّمة [3]: حقيقة النار مثلًا ما لم توجد في الخارج لم يكن لها إحراق وإشراق، فالسبب في إحراقها وإشراقها إنّما هو وجودها الخارجي. وعلى هذا فالإحراق والإشراق آثار النار، وأحكامها الخارجية، فوجود النار الخارجي مبدأ تلك الآثار والأحكام.

والغرض من هذه المُقدّمة معرفة ذلك المبدأ، فالحكماء المشّاؤون يقولون ذلك المبدأ هو الوجود العارض للماهية في الخارج دون الماهية، ووجود الوجود عين الوجود. فالنار موجودة بوجود هو غيرها وعارض لها، وهذا الوجود موجود بنفسه لا بوجود آخر عارض له. والحكماء الإشراقيون يقولون: (ذلك المبدأ هو الوجود العارض للماهية في الخارج دون الماهية. ووجود الوجود عين الوجود. فالنار موجودة بوجود هو غيرها، وعارض لها. وهذا الوجود موجود بنفسه، لا بوجود آخر عارض له. والحكماء الإشراقيون يقولون)[1] إنّ الفاعل أوجد الماهية نفسها في الخارج من غير أن يعرض لها وجود في الخارج، بل إيجاد الماهية

(1) ما بين قوسين ليس في (ت).

على قولنا مثل إيجاد الوجود على قولكم، يعني أنّ الماهية بذاتها أثر الفاعل في الخارج. ولما وجدت الماهية في الخارج لاحظها العقل وانتزع منها معنى الحصول والوجود والثبوت والتحقق والكون، وحمله عليها فقال: الماهية موجودة وكائنة وحاصلة. فليس في الخارج إلّا الماهية فقط، والوجود والحصول المحمول عليها أمر اعتباري، ليس بموجود في الخارج بل هو من المعقولات الثانية.

والمُراد من المعقولات الثانية هو أنّا إذا تعقلنا ماهية الإنسان مثلًا حصلت صورتها في أذهاننا، فهذه الصورة الحاصلة في الذهن من المعقولات الأولى، وفي الخارج شيء يُحاذيه وهو الإنسان المُتعقّل الموجود في الخارج. وإذا لاحظنا تلك الصورة الحاصلة في الذهن مرة أُخرى رأينا لها في أذهاننا عدة صفات ليست لها في الخارج: منها أنها في الذهن كلّية وغير مانعة من / الشركة، [158ب] وكانت في الخارج جزئية ومانعة من الشركة، فهذه الكلّية معقول ثانٍ. والوجود المحمول على الماهية من هذا القبيل، فإنّ الماهية تصير أولًا أثر الفاعل في الخارج، ثم تحصل صورتها في العقل، ثم يُدرك العقل منها معنى الحصول والوجود والكون ويحمله عليها.

وهذا المذهب مُختار المُحققين من المُتكلّمين والحكماء، وأكثر المُتأخرين قالوا به، لكنهم غافلون عن كنهه ولُبّه. ولو تأمّلوا في هذا المذهب تأمّلًا وافيًا ونظروا فيه نظرًا شافيًا ظهر لهم أنّه عين قول الإمام الأشعري: "إن وجود كلّ شيء عينه"، وعين قول الشيخ قُدّس سرّه: "إنّ وجود الأشياء عين ذات الحقّ". ونحن نبيّن ذلك في وصلين إن شاء الله تعالى.

الوصل الأول [للكازورني]: في بيان أنّ هذا القول هو عين قول الأشعري: "إنّ وجود كلّ شيء عين ذلك الشيء".

لمّا كان هذا الكلام ظاهر البطلان في بادي الرأي، لأنّه على هذا التقدير يكون اشتراك الوجود لفظيًا لا معنويًا، وأنّه باطل، لأنّا إذا اعتقدنا أنّ صانع

العالم موجود، ولكنّا لم نعلم أنّه واجب أو مُمكن، جوهر أو عرض؛ فإذا اعتقدنا أنّه عرض وعرضت شبهة أزالت ذلك الاعتقاد، فاعتقدنا أنّه جوهر وظهرت شبهة أخرى أزالت ذلك الاعتقاد، فاعتقدنا أنّه واجب، وهكذا. . . فإنّ اعتقاد كونه موجودًا لا يزول بزوال اعتقاد العرضية والجوهرية والإمكان ونحوها. فلو كان الوجود عين الجوهر والعرض لزال اعتقاد كونه موجودًا بزوال تلك الاعتقادات، فعلم أنّ اشتراك الوجود بين الجوهر والعرض مثلًا معنوي لا لفظي. ولـمّا كان جناب الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله رحمة واسعة أجَلّ وأرفع من أن يقول قولًا ظاهر البطلان، لا جرم حمل أتباعه المُحقّقون على أنّ مُراده بالعينية هو أنّ الوجود في الخارج لا يمتاز عن الماهية امتيازًا خارجيًا، بمعنى أن يكون في الخارج شيء يُسمّى الماهية، وشيء آخر يُسمّى الوجود، حتى يكون ذلك الوجود الذي في الخارج عارضًا للماهية في الخارج عروضًا خارجيًا كعروض السّواد للجسم، فإنّ في الخارج شيئًا يُسمّى الجسم وشيء آخر يَعرض له يُسمّى السّواد عروضًا خارجيًا، بل كون وجود الماهية في الخارج هو ذلك
[115a] الوجود لا غير، والوجود المحمول عليه معنى مصدري هو معنى / الحصول والتحقّق لا غير.

وهذا الكلام هو عين كلام الإشراقيين، فإنّهم قالوا: إنّ الماهيات بذواتها أثر الفاعل. يعنون أنّ ذات الفاعل مُستتبع لذات المعلول، وإذا وجد ذات المعلول في الخارج انتزع العقل منه معنى الكون والحصول والوجود، وحمله عليه. فلا فرق بين هذين القولين، إلّا أنّ الإشراقيين قائلون بالوجود الذهني، فيقولون: الوجود عين الماهية في الخارج وغيرها في الذهن، لأنّه محمول عليها، والمحمول متّحد بالموضوع في الخارج ومُغاير له في الذهن ليصح الحمل. ولـمّا لم يكن الشيخ الأشعري قائلًا بالوجود الذهني، قال: إن الوجود هو الماهية فقط. وهذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: لا بد هَهُنا من تحقيق مذهب الأشعري والإشراقيين تتميمًا للفائدة.

فأقول: إنّ الذي[1] ذكره الأصل هو المشهور بين علماء الإشراق والأشاعرة، وهو إذا نظرت كلام ظاهري، والتحقيق خلافه كما سنذكره. وأحسن ما ذكر فيه كلام شيخنا المُحقق الكوراني، فإنّه بسط الكلام على تحقيق كلام[2] الإمام الأشعري، فلنذكر خلاصته هُنا، وإن طال الكلام فإنّ الطالب الصادق لا يملّ إذا حصّل مطلوبه.

قال [الكوراني] أيّده الله في قصد السبيل:

"اعلم أنّ المذاهب في أنّ الوجود نفس الماهية أو زائد، ثلاثة:

أحدها: للشيخ أبي الحسن الأشعري أنه الحقيقة نفسها في الواجب والممكن.

ثانيها: مذهب الحكماء -يعني المشّائيْنَ- أنه ماهية الواجب نفسها وزائد في الممكن.

ثالثها: أنه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعًا، أي: وهو قول المُتكلّمين.

ومعنى قول الشيخ: "إنّ وجود كل شيء عين حقيقته" هو أنّ الوجود المُضاف إلى شيء ما من الأشياء، وماهية ما من الماهيات الموجودة في الخارج مثلًا، هو عين تلك الماهية، وذلك الشيء في الخارج. بمعنى أنّ ما يصدق عليه مفهوم المُضاف إلى تلك الماهية في الخارج هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم تلك الماهية المُضاف إليها فيه، لا بمعنى أنّهما مُتحدان هوية. والمُتأصل في الوجود هو الماهية، والوجود لا تأصل له في الأعيان لكونه من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى من حيث إنها في الذهن، ولا يُحاذى بها أمر في الخارج، بل بمعنى /أنّهما مُتحدان هوية، والمُتأصل في الأعيان هو الوجود. [159ب]

فإن كان المُضاف هو الواجب لذاته تعالى، فالمُضاف هو الوجود المحض المُنزّه عن كل قيد وتعين زائد على ذاته، المُتحقق لذاته، المُتعين لذاته.

---

(1) في (س) إنّ هذا الذي.

(2) في (هـ) مذهب.

فإن مفهوم الواجب الوجود لذاته الذي هو المُضاف دالّ على أنّ الوجود ذاتي لما صدق عليه، يمتنع عليه العدم. وقد دلّ البرهان النيّر على أنّ ما هو كذلك هو الوجود المحض الموجود لذاته، فلزم أن يكون الوجود المُضاف إلى الواجب الذي هو عين الواجب في الخارج هو هذا الوجود المحض الموجود لذاته، المُتعيّن لذاته، الذي لا يُدرَك كنهه. وإن كان مفهوم لفظ الوجود المحض من أجلى البديهيات، وإن كان المُضاف إليه مُمكنًا ما من المُمكنات، فالمُضاف لا يصح أن يكون هو الوجود المحض الموجود لذاته، لكون وجود المُمكن مُستفادًا من الواجب، فيكون مجعولًا. والوجود المحض هو الواجب لذاته، فلا يكون مُستفادًا من غيره، وإنّما هو الوجود المُتعيّن بتعيّن مخصوص اقتضته ماهية ذلك المُمكن عن أمر الله سبحانه، الذي هو قول: "كن"، على التفصيل السابق، يعني في شرح قول الناظم: "وقدرة تولّت الإبرازا"[1].

قال [الكوراني]: وإنما فسرنا قول الشيخ -يعني الأشعري- بهذا التفسير الدالّ على أنّ الوجود عنده هو الموجود في الخارج لا الماهية، لأنّ ذلك مُقتضى دلائله، فإنّه استدل على مذهبه بما حاصله: إنّ الوجود لو لم يكن عين الحقيقة بالمعنى المذكور، بل كان زائدًا عليها قائمًا بها قيام الصفة بالموصوف لزم التناقض أو الدور أو التسلسل. وذلك لأنّ كلّ ماهية أُضيف إليها الوجود فهي إذا نظر إليها من حيث هي هي إن لم تكن عين الوجود لم تكن موجودة بالضرورة، فكانت معدومة في نفس الأمر، إذ لا واسطة بين الوجود والعدم في نفس الأمر، وهي لا تنفك عن أحد الوصفين دائمًا لاستحالة خلوها عن النقيضين، فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر.

فإذا اعتُبِر عُرُوضُ الوجود لها وقيامه بها قيام الصفة بالموصوف، فإمّا يقوم بها وهي مُتصفة بالعدم، أو يعرض لها وقد زال عنها الاتصاف بالعدم. فإن كان الأول لزم التناقض، /وهو كون الماهية معدومة موجودة. وإن كان (1160) الثاني لزم الدور والتسلسل، لأنّ عروض الوجود لها من حيث هي في

(1) أي: شيخه صفي الدين القشاشي مؤلف "منظومة في العقيدة"، وشرحها تلميذه إبراهيم الكوراني بعنوان: قصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل.

نفس الأمر لا يُمكن إلّا إذا لم تكن مُتصفة بالعدم في "نفس الأمر"، كما لم تكن مُتصفة بالوجود. لكن الغرض أنّها لا تنفكّ عن أحد الوصفين البتة، فإذا لم تكن موجودة كانت مُتصفة بالعدم قطعًا، فلا يُمكن عروض الوجود لها من حيث هي هي. ومن المعلوم أنّ مُجرّد اعتبار زوال اتّصافها بالعدم في نفس الأمر لا يُزيل اتّصافها به في نفس الأمر حتى يُصحّح قيام الوجود بها من حيث هي هي، بل لا بد أن يكون قبل عروض الوجود لها متصفة في نفس الأمر بكونها غير معدومة في الخارج. ومن المعلوم أنّها لا يزول عنها الاتصاف بالعدم في نفس الأمر إلا بعد عروض الوجود الخارجي لها في نفس الأمر. فيلزم أن يكون لها قبل عروض الوجود العارضي لها وجود خارجي ضرورة أنّ قيام الصفة الثبوتية بالشيء في الخارج فرع وجوده فيه، فيلزم كون الشيء موجودًا قبل وجوده. فإن كان السابق عين اللاحق لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المُتوقفة على قيام ذلك الوجود بها. وإن كان غيره لزم التسلسل، لأنّ هذا الوجود أيضًا عارض، ووصف ثبوتي يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر، وهلمّ جرًّا إلى ما لا نهاية له... وهو مع أنّه مُمتنع يستلزم المطلوب، إذ لا بدّ من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعًا فيكون هو عين الماهية، وذلك لأنّ جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تتناهى عارضة للماهية، فيقتضي أن يكون لها وجود قبلها لامتناع اتّصاف المعدوم بالصفات الثبوتية، وذلك الوجود لا يكون زائدًا على الماهية، وإلّا لم يكن ما فرضناه جميعًا[1] بل يكون عينها، وهو المطلوب.

هذا من جهة الماهية المعروضة للوجود، وأمّا من جهة الوجود العارض فنقول: الوجود المضاف إلى ماهية ما لو لم يكن عين تلك الماهية بالمعنى المذكور بل كان زائدًا عليها عارضًا لها فهو إمّا موجود أو معدوم، واللازم باطل / بشقيه. [٤٥ب]
أمّا الأول فلاستلزامه التناقض أو الدور أو التسلسل على التفصيل المار، وأمّا الثاني فلأنه إذا كان معدومًا لا بدّ أن يكون له وجود آخر يتحقّق به، لأنّ كل شيء لا يتحقّق إلّا بالوجود، فلو لم يكن الوجود مُتحقّقًا في نفسه ولا

(1) كلمة جميعًا مكررة في (س).

بعروض وجود آخر له، لزم أن لا يتحقق شيء أصلًا، أو يتحقّق المعدوم في الخارج تحققًا خارجيًا بمُجرّد اعتبار عروض أمر عدمي له. ولو كان كذلك لم يبقَ فرق بين الوجود والعدم، فيلزم أن يكون كلّ معدوم موجودًا، أو كلّ موجود معدومًا، وهو ظاهر البطلان. فلزم أنّ الوجود إذا لم يكن مُتحقّقًا في نفسه بل معدومًا أن يكون وجود آخر يتحقّق به حتى يصح تحقّق شيء آخر في الخارج بعروضه له، وحينئذٍ يلزم التسلسل؛ لأنّ كلّ وجود نفرضه عارضًا للوجود المعدوم فهو أيضًا وجود معدوم، لا يتحقّق به شيء إلّا إذا عرض له وجود آخر وهلمّ جرًا. وهو مع امتناعه يستلزم المطلوب، إذ لا بدّ من وجود لا يكون معدومًا بل موجودًا بنفسه لا بعروض وجود آخر بمثل ما مرّ في الماهية. وأيضًا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه وصدقه عليه مواطأة، لأنّ كل شيء حيث إنّه لا يتحقّق إلّا بالوجود لزم أن يكون الوجود مُتحققًا بنفسه، فلو كان معدومًا لزم أن يكون المُتحقّق بنفسه غير مُتحقّق بنفسه، فيلزم أن يكون الوجود لا وجودًا، وهو محال بلا نزاع.

وإذا تبيّن بطلان كون الوجود زائدًا على الماهية قائمًا بها قيام الصفة بالموصوف بما تبيّن من التفصيل في تقرير الدليل، تبيّن أن وجود كل شيء عين حقيقته بالمعنى السابق. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل»[1].

ثم أورد الأدلة تفصيلًا ودفع عنها الاعتراضات الموردة عليها أتمّ دفع، جزاه الله خيرًا[2].

[قول الأشعري ينطبق على قول أهل التحقيق]

وقال [الكوراني] في إتحاف الذكي:

«إن قول الشيخ الأشعري رحمه الله تعالى "وجود كل شيء عين حقيقته" ينطبق على قول أهل التحقيق. وبيان ذلك مسبوق بمُقدمات:

(1) ملا إبراهيم، الكوراني، قصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل، مخطوط مكتبة الملك عبد العزيز في المدينة المنورة، مجموعة عارف حكمت، 240/230، من الورقة 130أ- 132ب.

(2) زيادة في (س) أي: شيخنا الكوراني أيده الله.

الأولى: إنّ حقائق الأشياء ثابتة في علم الله تعالى عند الأشعري، فإنّه وأتباعه قائلون بالوجود الذهني بالمعنى المُراد للمثبتين، أعني الوجود / [١٥١أ] الظلي الذي لا يستتبع الآثار الخارجية كما اقتضاء كلامهم في غير ما موضع من الإلهيات كمبحث العلم والإرادة، بل صرّحوا به في مسألة الكلام. وأمّا الوجوه التي استدلّوا بها على نفيه في الأمور العامة فإنّما تفيد نفيه بالمعنى المُستلزم للآثار الخارجية، المُستلزم للمحالات، وهو غير مُراد المُثبتين، فيصير النزاع لفظيًا، ويرتفع التناقض بين كلامهم.

الثانية: المراد بقول الأشعري: "وجود كل شيء عين حقيقته" كما في المواقف [للإيجي] وغيره، هو أنّ ما صدق عليه الوجود من الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الماهية، وليس لهما هويتان مُتمايزتان في الخارج تقوم إحداهما بالأخرى، كالسّواد القائم بالجسم، وإلّا لزم التناقض أو الدور أو التسلسل كما فصّلناه في قصد السبيل وحرّرناه تحريرًا اندفع به جميع الشبهات. فالموجود في الخارج هو الوجود المُتعيّن بحسب الماهية المُضاف هو إليها، واجبًا كان أو مُمكنًا. وهو في الواجب مُتعيّن بذاته، وفي المُمكن مُتعيّن بمُقتضى الماهية. وإذا كان مُقتضى أدلة الأشعري أنّ الوجود موجود، فالمراد بالعينية عدم التمايز الخارجي، والوجود هو الموجود، لا عدم التمايز، والوجود معقول ثان كما في شرح المواقف [للشريف الجرجاني].

الثالثة: لا مُنافاة بين القولين بكون الوجود مُشتركًا بين الكل اشتراكًا لفظيًا المنسوب إلى الشيخ الأشعري في الأمور العامة، وبين القول بكونه مُشتركًا بينها اشتراكًا معنويًا عند الجميع المذكور في إلهيات المواقف في تقرير مسلك الوجود لصحة رؤية الحق سبحانه وتعالى. لأنّ الأول راجع إلى الوجودات المُضافة من حيث إنّها مُضافة، والثاني راجع إلى المُطلق. فإنّ الوجود المُطلق، أي: غير المُضاف إلى ماهية ما، القابل للإضافة إلى الماهيات المُختلفة وتعينه بحسبها مُشترك معنى بين جميع الموجودات اشتراك الماهية(1) بين جميع الماهيات المُختلفة، فلا يلزم تماثل أفراده بل

(1) في (هـ) الماهية المُطلقة.

يصح اختلافها بالوجوب والإمكان، والإطلاق والقيد. وأمّا الوجودات المُضافة إلى الماهيات من حيث إنّها مُضافة فهي مُتغايرة مفهومًا و"ما صدقًا"، /(لأنّها عين الماهيات المضافة هي إليها، وهي مُتغايرة مفهومًا وماصدقًا)[1]، فكذلك الوجودات بعد الإضافة لأنّها عينها، فلم يبقَ مشتركًا بين الكلّ إلّا لفظ الوجود. [161ب]

ثمّ الوجودات المُضافة وإن كانت عين الماهيات المُضافة هي إليها، لكن ليس إضافتها من قبيل إضافة: "ليث/أسد"، و"حبس/منع" حتى يمتنع، بل من باب: "كلّ الدراهم"، و"عين الشيء"، فقبل الإضافة عام، وبعدها يختصّ. ولا شكّ أنّ المُضاف إليه يختلف بالوجوب والإمكان، فالمُضاف يختلف بالقيد والإطلاق. فإن كان مُضافًا إلى الواجب كان وجودًا مُطلقًا أي معرّىً عن الماهية، وعن كل قيد زائد على ذاته، موجودًا بذاته، قائمًا بذاته، مُتعينًا بذاته، لأنّ الواجب المُضاف إليه كذلك؛ وهو عين المُضاف إليه. وإن كان مُضافًا إلى مُمكن، جوهرًا أو عرضًا، كان وجودًا مُقيّدًا بحسب مُقتضى الماهية المُضاف هو إليها، لا مُطلقًا.

إذا تمهّد هذا فنقول: الوجودات المُضافة إذا لوحظت من حيث إنّها مُضافة صارت مُقيّدة مُختلفة اختلاف الحقائق المُضاف إليها، وإذا قطعت عن الإضافة ترجع كلها إلى الوجود المُطلق القابل للإضافة إلى المُختلفات. كما أنّ التعيّنات إذا أبداها الله تعالى بحسب الحقائق تختلف اختلافها، فإذا ارتفعت رجعت إلى البطون والإمكان في ضمن الإطلاق. وهذا مثل قول أهل التحقيق: إنّ الصور الخارجية المُتعدّدة المُتعيّنة بحسب الحقائق، المختلفة لكونها مظاهر الأسماء، تتغاير بمُغايرتها. فإنّ الذات وإن كانت واحدة، لكن أين القابض من الباسط، والخافض من الرافع، والمحيي من المميت، والضار من النافع؟ فكما إذا اعتبرت ظهور وحدة الحقّ وتجلّيه باسمه النور المُشرق على حقائق الكائنات تعدّدت التعيّنات المُختلفة حسب اختلاف الحقائق التي هي

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

مظاهر الشؤون الذاتية. كذلك إذا اعتبرت ارتفاعها رجعت إلى البطون كما كانت مُستهلكة في الأحدية والإطلاق الحقيقي.

ثمّ اعلم أنّ المُتكلّمين القائلين بزيادة الوجود على حقيقة الواجب قائلون بأنّ الواجب لذاته لا يكون مُتركّبًا من أجزاء /مُتمايزة[1] في الخارج، ولا من أجزاء مُتمايزة في الذهن، وإلا احتاج الواجب في ذاته ووجوده إلى أجزاء بحسب نفس الأمر، وجزء الشيء غيره، والمحتاج في نفس الأمر إلى الغير مُمكن كما هو مسطور في الكتب الكلامية. ومن المعلوم أنّ الحق تعالى لو كان له ماهية غير الوجود لكان في ذاته ووجوده مُحتاجًا إلى غير ذاته الذي هو الوجود الخارج عن ذاته، فكان في معنى كونه مُركّبًا من حيث لزوم الاحتياج إلى الغير في وجوده المُستلزم للإمكان باعترافهم. فاللازم من قولهم هذا أنّ لا يكون حقيقة الواجب عندهم أيضًا إلّا عين الوجود المحض، الموجود[2] بذاته، القائم بذاته، المُتعيّن بذاته، الغني بذاته عما سواه. وحينئذٍ يكون الوجود المحكوم عليه في كلامهم أنّه زائد في الواجب والمُمكن على الماهية هو ذلك المفهوم الاعتباري الذي سبق أنّه ليس عين شيء من الموجودات الخارجية، بل لا وجود له إلّا في الذهن، ومعروضاته هي الموجودة[3] في الخارج مع اختلاف حقائقها. وبهذا يرتفع التناقض بين كلامهم.

وعلى هذا فلا نزاع معنويًا بينهم وبين الأشعري. وقد تبيّن ممّا مرّ أن كون وجود الواجب وجودًا خاصًّا عند الأشعري مُندرجًا تحت مفهوم المُطلق عن قيد الإضافة إلى الماهيات، لا يُنافي كونه مُطلقًا بالمعنى المذكور، لما مرّ أنّ اشتراك مفهوم الوجود المُطلق -عن قيد الإضافة إلى الماهيات بين الوجودات- كاشتراك الماهية المُطلقة بين الماهيات، فلا يلزم تماثل أفراده. فلا مانع من أن يكون بعض أفراده مُطلقًا إطلاقًا حقيقيًا لتجرّده عن الماهية، والبقية مُقيّدة بقيود[4] مُختلفة لعدم تجرّدها

(1) في (هـ) متماثلة.
(2) في (هـ) الوجود.
(3) في (س)، (هـ) الموجود.
(4) ليست في (هـ).

عن الماهية واختلاف ماهياتها. غير أنّ هَهُنا نكتة هي أن هذا التطبيق إنّما يتأتى لقول الأشعري وأتباعه القائلين بالرؤية والتجلي والإيمان بالمُتشابهات، وأمّا المُعتزلة النافون للرؤية فلا تطبيق لقولهم.

والحاصل أنّ وجود الحقّ سبحانه وإن كان وجودًا مُجرّدًا عن الماهية عند الكلّ على ما قررناه، لكن عند الشيخ الأشعري وأتباعه القائلين بالرؤية والتجلي في المُتشابهات مع التنزيه /بـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11] هو وجود "لا بشرط شيء"، وهو المُطلق بالإطلاق الحقيقي المُصحح للتجلّي. وأما عند المُعتزلة فلا يكون مُطلقًا بالمعنى المذكور، وإلى الله ترجع الأمور[1]. انتهى ملخصًا. [162ب]

هذا تحقيق مذهب الأشعري. وإذا علمت تحقيق مذهب الأشعري علمت أنّه إلى قول المشائين أقرب منه إلى قول الإشراقيين، وذلك أنّ الوجود الخاص العارض للماهية موجود في الخارج عند المشائين أيضًا. والدليل عليه أنّ قولهم إن تقررها بحيث يترتّب عليها آثارها هو الوجود، قول بأنّ الوجود الخاص المُتعيّن بمُقتضى استعداد الماهية المعدومة موجود في الخارج. وأمّا الوجود المعدود من الأحوال فهو الوجود العام الذي هو عارض اعتباري للوجود الخاص الموجود في الخارج. وإذا صرحوا بأن الوجود هو تقرّر الماهية بحيث يترتب عليه آثارها في الخارج، فهو قول بأن الوجود الخاص موجود، فتأثير القدرة في جعل الوجود الموجود في الخارج مُتعيّنًا في الخارج بتعيّن يقتضيه استعداد الماهية المعدومة، الثابتة في "نفس الأمر".

قال الفارابي في الفصوص: "هو تعالى غالب، أي: مقتدر على إعدام العدم وسلب الماهيات ما تستحقه بنفسها من البطلان و﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: 88]"[2]- انتهى.

---

(1) انظر: إبراهيم الكوراني، إتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي، حَقّقَه وترجمه إلى اللغة المالاوية حديثًا أومان فتح الرحمٰن، وما اقتبسه البَرْزَنْجي يبدأ من ص235.
Ibrāhīm al-Kūrānī, *Ithāf al-Dhakī*., *Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara*, ed. Oman Fathurahman (PT Mizan Publika, 2012).

(2) الفارابي، فصوص الحكمة، ص238، باختصار.

ومعلوم أنّ القول بأنّه تعالى مُقتدر على إعدام العدم عن الماهيات، قول بأنّ المُمكنات المعدومة مُتميزة في أنفسها، وبأنها مُستعدة لإفاضة الوجود عليها في أوقاتها اللائقة بها. فإنّ الإفاضة تختلف أوقاتها، وسبب الاختلاف اقتضاء الاستعدادات الذاتية غير المجعولة[1].

وقال [الفارابي] في الفصوص أيضًا:

"الأمور التي قِبَلَنا، أي: الموجودات التي تقرب منا، لكلٍ منها ماهية وهوية، يعني الوجود الخارجي. وليست ماهيته هويته ولا داخلة في هويته. فلا يكون الوجود ممّا يقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه. فيكون إذن المبدأ الذي عنه الوجود غير الماهية. وذلك لأنّ كلّ لازم ومُقتض وعارض فإمّا من الشيء نفسه وإما من غيره. وإذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها، فهي لها عن غيرها، فكلّ ما هويته غير ماهيته، وغير المقومات، فهويته عن / غيره، وينتهي إلى ماهية له مُباينة للهوية"[2]- انتهى. [163أ]

فقد جعل وجود المُمكنات عارضًا لماهياتها من الواجب الذي وجوده عين ذاته، فلو لم تكن الماهيات المعدومة المعروضة للوجود الخارجي معدومات مُتميّزة في أنفسها امتنع عروض الوجود لها، لأنّها حينئذٍ معدومات صرفة، ولا شيء من المعدوم الصرف الذي هو المُمتنع لذاته مما يصح عروض الوجود له.

ثم إنّ تلك المعدومات المُتميّزة في أنفسها مُستعدّة بالاستعدادات الذاتية الغير المجعولة للوجود في وقت مُعيّن، وعلى صورة خاصة، على اختلاف صورها وأوقاتها. فلو لم يكن ذلك مُقتضى الاستعدادات الذاتية لزم -من تخصيص كلّ بوقت وتشخص وشكل- الترجح بلا مُرجح.

---

(1) في (هـ) غير المجعولة لذلك.

(2) الفارابي، فصوص الحكمة، ص13.

ثمّ إنّ الوجود الخارجي موجود في الخارج، فعروض الوجود للماهية ليس كعروض السواد للجسم، لامتناع قيام الموجود بالمعدوم[1]، بل عروضه تعيّنه بمُقتضى استعدادها بالجعل عين التعين الذي كان عليه قبل. والدليل على أنّ الوجود الخاص موجود عند المشّائِيْنَ قول الفارابي في تعاليقه: "هوية الشيء وعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المُنفرد له كله واحد".- انتهى. لأنّ الوجود المُنفرد للشيء إذا كان عين هويته الموجودة في الخارج كان موجودًا في الخارج، والماهية النوعية لا تشخّص لها إلّا بالوجود الموجود في الخارج، فهو عين تشخصها أيضًا، وهو عين شخصها أيضًا[2]، إذ تشخّص الماهية النوعية بعين وجود شخصها، وهو عين وجود الماهية أيضًا. إذ لا وجود للماهية المعدومة إلّا بوجود الشخص، فإنّهما متحدان وجودًا وجعلًا.

فمعنى كون الماهية موجودة ليس أنّ الوجود قائم بها كقيام السواد بالجسم، بل إنّها موجودة بعين وجود شخصها الذي هو الوجود الموجود في الخارج، المتعيّن بمُقتضى استعدادها الذاتي بجعل الجاعل.

وقول ابن سينا في إلهيات الشفاء:

> "إنّ كلّ ما له ماهية غير الإنيّة فهو معلول، وسائر الأشياء غير واجب الوجود فلها ماهيات، تلك الماهيات هي بأنفسها مُمكنة الوجود، وإنّما يعرض لها الوجود من خارج. فالأوّل تعالى لا ماهية له، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه تعالى"[3].- انتهى.

[60ب] وذلك أنه قد تبيّن أنّ فيض الوجود على الماهيات / المعدومة يتوقّف على تميّزها في أنفسها من غير فرض فارض، وأنّ اختلاف أوقات الفيض لاختلاف الاستعدادات الذاتية، وأن الموجود المتحقق في الخارج هو ذلك الفيض الذي هو الوجود الخاص. وقال في الإشارات:

---

(1) في (م) بالعدم.

(2) جملة "وهو عين شخصها أيضًا" ليست في (ت).

(3) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص346.

"إنّ تمثل نظام جميع الموجودات مع أوقاتها التي يجب ويليق أن يقع كل موجود منها في وقت من تلك الأوقات يفيض منه ذلك النظام"[1] إلخ... فإنّه دليل على أنّ الماهيات التي تمثّلت صورها في العلم مع أوقاتها اللائقة بها معدومات مُتميّزة في أنفسها، لأن المعدوم المحض -أي: ما يفرض صدق هذا العنوان عليه- على تقدير اتّصافه بالعنوان، غير مُتميّز في نفسه من غير فرض فارض. وما هو كذلك لا صورة له حتى يتمثل في شيء، ودليل على أنّ لتلك الماهيات استعدادات ذاتية يقتضي استعداد كل منها وقوع وجودها في وقت مُعيّن، وشكل يليق بها في الحكمة، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجِّح. لأنّ الإمكان الاستعدادي لا يقوم بالمعدوم، والإمكان الذاتي لا يقتضي تخصيصًا بوقت معين وشكل خاص. يوضحه أنّه قال في تعليقاته: "المعدوم على الإطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجده، فلا يوجد البتة. وليس كذلك المُمكن، فإنّ فيه قوة، فلذلك يوجد، ولولاها لما كان يوجد"[2].- انتهى.

فإنّ فيه التصريح بأن المعدوم المُمكن فيه قوة بها يقبل الوجود من موجده، وهو قول بالاستعداد الذاتي للمعدوم وبتميّزه في نفسه، وبالله التوفيق.

[التوفيق بين المشّائِيْنَ والإشراقيين]

وإذا[3] علمت تحقيق مذهب المشّائِيْن، فاعلم أنّه يُمكن رد مذهب الإشراقيين إليه، وجعل النزاع بين الفريقين لفظيًا. فنقول [البَرْزَنْجي]:

وأمّا الإشراقيون فالماهية عندهم غير وجودها أيضًا، لما في الإشراق أنّ الإمكان للشيء مُتقدم على وجوده، وأنّ المُمكن لا يستغني عن المرجِّح لوجوده، وأنّ للشيء من علّته الفياضة هويته. فالماهية الموصوفة بالإمكان المُتقدّم

---

(1) ورد في الإشارات: "إنّ تمثّل النظام الكلي في العلم السابق، مع وقته الواجب اللائق، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفصيله معقولًا فيضانه". الإشارات والتنبيهات، ج3، ص131.

(2) أبو علي حسين بن عبد الله ابن سينا، التعليقات، تحقيق وتقديم سيد حسين موسويان، طهران، مؤسسة پژوهشي حكمه وفلسفه إيران، 2013، ص529.

(3) حاشية في (س) مفادها: "مطلب التوفيق بين المشّائين والإشراقيين".

على وجودها غير وجودها المرجَّح بالعلة. وهذا الوجود المرجَّح هو الهوية الموجودة في الأعيان، لا الوجود الذي هو اعتباري عقلي. والوجود الخاص للشيء موجود في الأعيان عند المشّائين، كما قد علمت، وهو عين الهوية / كما [1164]
مرّ عن الفارابي. فالنزاع بينهما لفظي، فإنّ الوجود الذي جعله المشّاؤون مجعولاً هو الوجود الخاص الذي هو الهوية، لا الاعتبار العقلي. والماهية التي قالوا: إنها غير مجعولة هي المعدوم المُتميِّز، لا الهوية. والماهية التي جعلها الإشراقيون مجعولة هي الهوية التي هي عين الوجود الخاص المجعول عند المشائين، لا المعدوم المُتميِّز. فالمعدوم المُتميِّز بالاتّفاق غير مجعول، والهوية بالاتّفاق مجعولة، فلا نزاع معنويًا عند التحقيق، وبالله التوفيق.

وقال في [حكمة] الإشراق في الفصل الثالث من المقالة الثالثة، من القسم الأول: في الحكومة الأولى[1] في بحث الوجود: "وقد يُقال -يعني الوجود- على الحقيقة والذات، كما يقال الشيء ذاته وحقيقته، ووجود الشيء وعينه ونفسه، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتُضاف إلى الماهيات الخارجية"[2].- انتهى.

قال شيخنا المُحقّق الكوراني فيما كتبه على هامش شرح [حكمة] الإشراق:

"فسر هُنا الوجود المُضاف إلى الشيء بحقيقته، وقد قال في المقالة الثالثة من القسم الثاني في المتن: ولما كان الوجود اعتبارًا عقليًا فللشيء من علّته الفياضة هويته. قال الشارح: أي: ذاته وحقيقته كما رأى الإشراقيون، لا وجوده كما رأى المشّاؤون، لأنّه اعتبار عقلي لا هوية له في الأعيان لتوجد فيها، انتهى. ففسّر الهوية بالذات والحقيقة، فدلّ على أنّ الوجود بمعنى الحقيقة هو الهوية الخارجية، فهو موجود في الخارج بهذا المعنى، وإنّما الاعتبار العقلي المعنى المُنتزع من الهوية المفاضة على الماهية المعدومة، فتُسمّى الماهية حينئذٍ موجودة، بمعنى تشكّل الوجود بمعنى الهوية بمُقتضاها، لا أنّ الوجود قائم بها. وهذا إذا حُقق هو معنى قول

(1) ليست في (س).
(2) شهاب الدين يحيى السهروردي، حكمة الإشراق، في مجموعة دوم مصنفات، تحقيق: هنري كوربان، طهران، 1952، ص67.

المشّائيّنَ: إنّ[1] المجعول هو الوجود الخاص المفاض على الماهية المعدومة، الغير المجعولة. فالهوية موجودة بالاتّفاق، والماهية معدومة بالاتفاق، والوجود الانتزاعي اعتباري بالاتفاق، تأمله راشدًا '.- انتهى.

وقال أيّده الله في موضع آخر: قوله:

'ولما كان الوجود اعتبارًا عقليًا فللشيء من علّه الفياضة هويّته، يدلّ على أنّ الهوية هي الموجودة في الخارج، وهي المُرادة عند المشائين بالوجود. وأما الوجود الذي هو /اعتبار عقلي فهو[2] المعنى المُنتزع من الهوية المفاضة على الماهية العلمية، لا عين الهوية، -وقد قال بعد ما مرّ عنه- ولا يستغني المُمكن عن المُرجّح لوجوده، انتهى. فهذا الوجود المُرجّح بالعلّة الفياضة هو الهوية المجعولة، فقد أطلق الوجود على ما رجّحه [كذا] العلّة فهو المجعول. والهوية هي التي تصدر من العلّة الفياضة، فالوجود هُنا هو الهوية؛ وهو المُراد للمشّائين بأن الماهية غير مجعولة في نفسها، وإنّما مجعولة في وجودها. والحاصل أنّ الماهيات العلمية غير مجعولة اتّفاقًا، والمجعول إنّما هو الهويات التي هي الوجودات الخارجية، الموجودة[3] في الخارج، لا الاعتبار المُنتزع. فلا خلاف في التحقيق، وبالله التوفيق'. انتهى كلام شيخنا، وهو شيخ الكلام، سلّمه السّلام. [١٥٤ب]

فالحاصل أنّ اختلافهم إنّما هو في التسمية، فسمّى الإشراقيون الماهيات المعدومة أشياء، والهويات وجودات، وسمّاها المشّاؤون ماهيات ووجودات. وكلٌّ منهما أثبتوا الوجود المُنتزع، ونفوا عنه التحقّق في الخارج، فهو كما قال القائل:

عِبَاراتُنَا شَتَّى وحُسْنُكَ وَاحِدٌ   وكُلٌّ إلى ذَاكَ الجَمَالِ يُشِيرُ

فإذن قد تطابقت الأقوال الثلاثة: قول الأشعري، والمشائين، والإشراقيين، وطابقت التحقيق الموافق لنفس الأمر. ويُمكن رد قول المُتكلّمين إلى هذا التحقيق

(1) حاشية في (س) مفادها: 'بلغ مقابلة'.
(2) حاشية في (س) مفادها: 'بلغ'.
(3) ليست في (ت).

أيضًا بسهولة، لأنهم قد دلّ كلامهم على أنّ للأشياء ثبوتًا علميًا واستعدادًا غير مجعول، وأنّ الوجود المُنتزع ليس له تحقّق في الخارج، وأنّ الآثار والأحكام لا تترتّب إلّا على الموجود[1] المُتحقّق في الخارج. فيلزم من هذه المُقدّمات أنّ يؤول كلامهم إلى هذا التحقيق، وذكر ذلك يطول، وقد كفى في ذلك وشفى شيخنا المُحقّق الكوراني في تصانيفه، كما مرّ بعض ذلك، فراجعها إن شئت.

وإذ قد بسطنا لك القول ومهّدنا لك هذه المُقدّمة فلنرجع إلى تعريب الأصل الذي هو المقصود، ونستعين بالملك القادر المعبود، والله أعلم[2].

[كلام الإشراقيين وكلام الشيخ]

قال [الكازروني]: الوصل الثاني في بيان أنّ ذلك الكلام -يعني كلام الإشراقيين- على المشهور الذي قرّره، عين كلام الشيخ محيي الدين قُدّس سرّه:

[1165] لا شكّ أنّ الوجود بالمعنى المصدري الذي هو عبارة عن الكون / والحصول والثبوت والتحقّق ليس بموجود في الخارج، فلا يكون مبدأ للأحكام والآثار الخارجية للماهية من وجوه ثلاثة:

الأول: إنّه معدوم في الخارج، والمعدوم في الخارج لا يكون مبدأ للوجود الخارجي بديهة، لأنّ ما ليس مُتحقّقًا في ذاته لا يكون سببًا[3] لتحقق غيره. والمُنازع في هذا الباب مُكابر.

الثاني: إنّه تقرّر سابقًا أنّ ماهية الإنسان مثلًا، ما لم ينضمّ إليه الوجود في نفس الأمر بوجه من الوجوه، فإنّه لا يكون موجودًا في نفس الأمر قطعًا، وما لم يُلاحظ انضمام الوجود إليه لم يحكم عليه بأنّه موجود أصلًا. ولمّا كان الوجود المُطلق يعني العام من المعقولات الثانية وليس له وجود في الخارج، وكذلك

---

(1) في (هـ) الوجود.

(2) حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

(3) ليست في (س)، (م).

الماهية ليس لها وجود في الخارج، وانضمام معدومين مُمكن في الذهن، (ولكنّه محال في الخارج كما لا يَخفى على من له أدنى تأمل، وانضمام أمرين معدومين في الذهن)[1] لا يكون مُفيدًا لوجود أمر خارجي بديهة. نعم قيام أمرين اعتباريين معدومين في الخارج بموجود خارجي يُمكن مُلاحظة الانضمام بينهما، باعتبار اجتماعهما في موجودهما، قائمان به. وكذلك إذا قام أمر اعتباري بموجود خارجي، وعرض له أمر اعتباري آخر، فمُلاحظة الانضمام بين هذين الاعتباريين مُمكن أيضًا. وأمّا مُلاحظة الانضمام بين معدومين ليسا بهذه المثابة فغير مُمكن. بل القول بانضمام اعتباريين قائمين بموجود خارجي لا يخلو عن بُعد. فإذا ما لم ينضم الوجود الخارجي إلى الماهية، فالماهية[2] باقية على عدمها. ولهذا ذهب الحكماء المشّاؤون[3] إلى أنّ الوجود عين الموجود في الخارج، وعارض للماهية في الذهن، ليتصوّر معنى الانضمام.

الثالث: إنّ الوجود بالمعنى المصدري من[4] جُملة الآثار والأحكام الخارجية للماهية، لأنّ الماهية أولًا تتحقّق في الخارج، ثمّ يُلاحظها العقل وينتزع منها معنى الوجود، ويحمله عليها. فالوجود بهذا المعنى مُتأخر عن حصول الماهية في الخارج، فلا يكون مبدأ لآثارها وأحكامها.

تتمة: هذه التتمة زبدة جميع تلك المُقدمات، وهي المقصودة بالذات. لمّا كانت الآثار والأحكام تطلب وجودًا يكون مبدأ لها، والوجود -أي: الذي في الخارج- ليس إلّا واحدًا، وهو ذات الواجب الوجود تعالى وتقدّس، /فإذن هو [165ب] مبدأ الآثار والأحكام التي للماهية. بمعنى أنّه أوجد الماهية نفسها في الخارج، بجميع لوازمها وعوارضها، وبعد ذلك يأخذ العقل معنى الكون والحصول من الماهية ويحمله عليه [كذا]. وهذا الكلام بعينه هو كلام الشيخ الأشعري رحمه

(1) ما بين قوسين ليس في (س).
(2) في (س) في الماهية.
(3) جرى رسمها في (ت) المشائيون.
(4) في (م) كأنه.

الله، والحكماء الإشراقيين. غاية ما في الباب أنّ أسلوب التعبير مُختلف، والمقصود واحد:

عِبَارَاتُنا شَتّى وحُسْنُكَ وَاحِدٌ وكُلٌّ إلى ذَاكَ[1] الجَمَالِ يُشِيْرُ

هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: قد علمت أنّ الماهية المعدومة الغير المجعولة لا توجد في الخارج، وأنّ الموجود فيه إنّما هو الهوية التي يُسمّيها المشّاؤون وجودًا، والإشراقيون ماهية، والشيخ الأشعري "حقيقة"، فتعبير الأصل على المشهور من اصطلاح الإشراقيين. فَجَعْل ظاهر مذهب الإشراقيين عين كلام الشيخ محيي الدين غير صحيح، لأنّ الماهيات عند الشيخ، التي هي عنده "الأعيان الثابتة" في العلم القديم، الغير المجعولة، لم تشمّ رائحة الوجود، ولا تشمّ. وإنّما الذي في الخارج هو الوجود المفاض الساري المُنبسط على هياكل الموجودات، الظاهر المُتعيّن بحسب آثار الأعيان الثابتة وأحكامها كما سنشير إليه قريبًا. وإنّما يكون مذهبهم عين مذهبه بناءً على التحقيق الذي ذكرناه، والتطبيق الذي زبرناه، وإلّا فمذهب الشيخ محيي الدين قُدّس سرّه إلى مذهب المشائيْن أقرب، والله أعلم.

قال [الكازروني]: ووضوح هذا المعنى يكون في تكملتين إن شاء الله تعالى.

[تكليف المعدوم]

التكملة الأولى: هي أنّ جميع الحكماء وأكثر المُتكلّمين قائلون بالوجود الذهني، وأمّا أهل السُّنة من المُتكلّمين وإن لم يقولوا بالوجود الذهني فإنّهم يلزمهم القول بوجود الأشياء في علم الحق تعالى؛ لأنّهم صرحوا في أصول الفقه بأنّ المعدوم مُكلّف بالأحكام الشرعية. والقاضي عضد الدين [الإيجي]، والشيخ ابن الحاجب رحمهما الله تعالى يقولان: إنّ هذا القول من خصوصية أهل السُّنة، وسائر الطوائف أنكروا عليهم في هذا القول إنكارًا عظيمًا. وقالوا: إذا لم

(1) في (س) ذلك.

يمكن تكليف النائم والغافل والمغمى عليه والمجنون، وكان مُمتنعًا، فبالأولى أن يمتنع تكليف المعدوم. وأجاب أهل السُّنة /بأنّ هذا إنّما يُرَد لو قلنا بأنّ المعدوم [٥١]
مُكلّف بالفعل حال عدمه، وليس مُرادًا. بل المُراد التعلّق العقلي، يعني أنّ المعلوم الذي هو معدوم في الخارج، وقد علم الله أنّه سيوجد بشرائط التكليف، فتوجّه إليه الحكم في الأزل بما سيفهمه ويفعله فيما لا يزال. وهذا تصريح بالوجود العلمي، فإنّ الأشياء إن لم تكن موجودة في علم الله تعالى لا يظهر لذلك التعلّق العقلي والتوجّه الأزلي معنى.

وبالجملة: معلومات الحقّ تعالى ليست معدومة مُطلقة، لأنّها مُتميّزة عنده، وكلّ ما هو متميّز عند العالِم فله وجود بوجه من الوجوه البتة، ولا سيما وأهل السُّنة قائلون بأن الله تعالى عالِم بجميع الجزئيات على الوجه الجزئي. وعلى هذا فالأشياء عند الله تعالى في علمه القديم حاضرة بماهياتها الكلية وأشخاصها الجزئية. وهذا بحث طويل الذيل، هذا الموضع لا يحتمل شرحه.

وغرضنا هُنا يتمّ بأنّ الأشياء موجودة في علمه تعالى، كلّياتها وجزئياتها، وهذه الموجودات العلمية في اصطلاح الشيخ قُدّس سرّه وأتباعه يقال لها: "الأعيان الثابتة". ولولا خوف اعتراضات غير الأهل لم يكن لنا بهذه التطويلات حاجة، كما قال علي كرّم الله وجهه: "العلم نقطة كَثّرها الجاهلون". هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: لقد أحسن القول في هذا الموضع غاية الإحسان، وسنزيده حسنًا. قال شيخنا المُحقّق الكوراني سلّمه الله تعالى فيما كتبه على هامش الدرة الفاخرة للمُحقّق عبد الرحمٰن الجامي عند قوله: "ثمّ الظاهر من مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنّ وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته"[1] إلى قوله: "صرفه بعضهم عن الظاهر بأنّ المُراد بالعينية عدم التمايز الخارجي"[2] إلخ... ما نصّه: "يعني أنّ الأشعري قائل بأن الماهية المعدومة

---

(1) جامي، الدرة الفاخرة، ص8.
(2) جامي، الدرة الفاخرة، ص8.

لها ثبوت في نفس الأمر يُغاير الوجود الخاص الموجود في الخارج، لكن يقول: إن الوجود لا يقوم بها في الخارج قيام السواد بالجسم"[1]، إلى أن قال:

"وهذا مبني على أصول ثلاثة من كلام الأشعري:

الأول: إنّ المعدوم المُمكن مُتميّز في نفسه، ثابت في "نفس الأمر" الذي هو غير الأذهان والأعيان، وهو علم الله باعتبار مُغايرته للذات الأقدس.

[166ب] والثاني: إنّ المعدوم الثابت مُستعدّ في /الأزل باستعدادات ذاتية، لما هي عليه فيما لا يزال.

والثالث: إنّ الوجود الخاص المفاض على الماهيات المعدومة الثابتة في "نفس الأمر" موجود في الخارج عند الأشعري.

أمّا الأول؛ فلأن الأشعري قائل بأنّ "العلم تابع للمعلوم"، أي: مُتعلّق به أزلًا، كاشف له على ما هي عليه فيما لا يزال، لما قال في الإبانة: "إنّ الله قادر أن يُصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنّه أراد أن يكونوا كافرين كما علم"[2].- انتهى.

يعني أنّ الإرادة تابعة للعلم، إذ لا يُراد ما لا يعلم بالضرورة، والعلم قد سبق بأنّهم يكونون كافرين، لأنّه تعلّق بماهياتهم المعدومة فكشف أنّ من مُقتضى استعداداتهم أنّهم إذا بلغتهم الدعوة بعد وجودهم بشرط التكليف يكونون كافرين. فأراد ما علم مراعاة للحكمة، تفضّلًا لا وجوبًا. ولا شكّ أنّ صورهم الحادثة ليست موجودة أزلًا في أنفسها، وإلّا لما كانت حادثة. فمُتعلق العلم الأزلي ماهياتهم المعدومة، فلو لم تكن ماهياتهم معدومة مُتميّزة في أنفسها لما صحّ تعلّق العلم بها، لأنّ المعدوم الصرف، أي: ما فرض "ماصدقًا" لهذا المفهوم على تقدير اتّصافه بالعنوان، لا يتعلق به علم أصلًا، وإلّا لكان مُتميّزًا لا معدومًا صرفًا. فالمعدومات المُمكنة، المعلومة لله أزلًا، مُتميّزة في أنفسها، وهي كالمرايا لانكشاف صورها

(1) إبراهيم الكوراني، حاشية الكوراني على الدرة الفاخرة، هداني أفندي 381، ق17ب.

(2) أبو الحسن علي بن إسماعيل، الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عيون، دمشق، دار البيان، ط3، 1990، ص46.

الحادثة المعدومة في أنفسها أزلًا، الموجودة الحاضرة لله أزلًا بمُقتضى استعداداتها الذاتية.

وقال الأشعري في الإبانة أيضًا: "لا توارى منه كلمة، ولا تغيب عنه غائبة"[1].- انتهى. ولا شكّ أنّ وجود العالم حادث، وعلم الله بالأشياء أزلي. فعدم غيبها عنه تعالى ليس بحضورها عنده تعالى بوجوداتها الحادثة، لأنّ الحادث لا يوجد في الأزل. فهي حاضرة عنده تعالى بماهياتها التي هي أمور معدومة مُتميّزة في أنفسها، لأنّ المعدوم الصرف أي: ما فرض "ماصدقًا" لهذا المفهوم على تقدير اتّصافه بالعنوان لا يتعلّق به علم أصلًا. ولا شكّ أنّ المعدوم لا ثبوت له في الخارج أزلًا، ولا في الذهن، إذ لا ذهن في الأزل. فهو ثابت في "نفس الأمر" بالمعنى السابق، فهي معدومة حاضرة في الأزل، مكشوفة لله تعالى بما هي عليه فيما لا يزال./ [167أ]

وأمّا الثاني: فلما تبيّن من تقرير كلام الشيخ الأشعري في الإبانة ولما في المواقف وشرحه: "أنّ العلم تابع للوقوع، أي: العلم بوقوع شيء في وقت مُعيّن تابع لكونه بحيث يقع فيه".- انتهى. فكون المعدوم بحيث يقع في وقت مُعيّن وصف ذاتي له غير مجعول، وهو المُراد بالاستعداد الذاتي. يوضّحه قول النجم الكاتبي في شرح المحصل: "إنّ العلم مُتعلّق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه، فيكون تابعًا للمعلوم".- انتهى. فما هو المعلوم عليه في نفسه، المتبوع لتعلّق العلم، هو المُراد بالاستعداد الذاتي. وكون المعدوم مُستعدًّا للوقوع في وقت مُعيّن فرع ثبوته في نفس الأمر، لأنّ المعدوم الصرف هو المُمتنع لذاته، ولا شيء من المُمتنع لذاته ممّا يصحّ وقوعه في وقت ما. ويزيده وضوحًا ما في شرح المواقف: "إنّ قضاء الله عند الأشاعرة إرادته الأزلية المُتعلّقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال".- انتهى. وذلك أنّ تعلّق الإرادة تابع لتعلّق العلم التابع للمعلوم، الكاشف له على ما هو عليه في نفسه، فتعلّقها بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ممّا كشفه العلم في مرايا استعدادات ماهياتها.

---

(1) الأشعري، الإبانة، ص34.

ثم ذكر الأصل الثالث أيضًا بنحو ما مرّ من ذكر دليل الأشعري إجمالًا وتفصيلًا. ثم قال:

إذا تقرّر هذا ظهر لك أنّ ما ذكره صاحب المواقف في معنى قول الأشعري: "وجود كل شيء عين حقيقته" من أنّ المُراد عدم التمايز الخارجي، لا نفي الثبوت في نفس الأمر، مُتعيّن، لا يصحّ غيره، لما تبيّن أنّ المعدوم المُمكن مُتميّز في نفسه عنده، وأنّ الوجود المفاض موجود في الخارج. وإذا تبين أنّ الأشعري، أي: وأصحابه، من القائلين بأنّ المعدوم المُمكن مُتميّز في نفسه، ثابت في نفس الأمر بالمعنى السابق الذي هو غير الذهن والخارج، وأنّ الثبوت غير الوجود. ظهر أنّه لا ورود لما قيل: إنّ القائل بكون الوجود عين الماهية لا يُمكنه القول بكون المعدوم شيئًا؛ ولا لما قيل: إنّ القائل بكون وجود كل شيء عين ماهيته لا يُمكنه القول بأنّ ماهية ما من الماهيات معدومة، لأنّ ذلك مبني على أنّ الأشعري لا يقول بأنّ المعدوم ثابت /في "نفس الأمر"، وقد تبيّن أنه ليس كذلك، وبالله [167ب] التوفيق"[1]. انتهى كلام شيخنا، وفيه البيان الشافي، والله أعلم.

قال [الكازروني]: التكملة الثانية، إنّ الحق تعالى إذا أراد أن يوجد في الخارج ماهية من الماهيات الجزئية، التي هي مُرتسمة في علمه ومُتصوّرة وحاضرة، يُعطي تلك الماهية بذاته المُقدّسة التي هي الوجود، نسبة خاصة، وبوساطة تلك النسبة تظهر في الخارج آثار تلك الماهية وأحكامها، فتصير تلك الماهية موجودة في الخارج وظاهرة فيه. وذات الباري تعالى -التي هي الوجود- مبدأ تلك الآثار والأحكام المُترتّبة على تلك الماهية. وعلى هذا؛ فالوجود لم يعرض للماهية، بل صار مبدأ لحصول تلك الماهية في الخارج، وتحقّقها فيه. وقد علم سابقًا أنّ الحصول والتحقّق أمر اعتباري، نفس أمري، يدركه العقل من وجود الماهية في الخارج، ويحمله عليه. وحيث إنّ العبارة ضيقة، ليس بمقدورٍ أن يُعَبّر بأكثر من أن العقل بعد ظهور الماهية، أو بعد وجودها، يأخذ معنى الكون منها. فلا

(1) انظر: إبراهيم الكوراني، حاشية الكوراني على الدرة الفاخرة، هدائي أفندي 381، ق18آ-19آ.

يُعترض بأن الظهور والوجود الكون نفسه، فإنّ الكون هو الوجود والتحقّق، لأنّ الفطانة والفهم في أخذ المعاني من الألفاظ، ألطف وأشرف من أن يتقيّد بظواهر المدلولات، بل يقتضي أن يأخذ المعاني قبل تمام التعبير بالألفاظ، والسلام.

وقد بيّن السيد قُدّس سرّه هذا المعنى في موضعين من حاشية التجريد، وقال:

"إنّ الوجود حقيقة متشخّصة وليس فيه تعدّد في حدّ ذاته بوجه من الوجوه، وهو قائم بذاته، ولا يتطرّق إليه عدم أصلًا، ولا يجد الإمكان إليه سبيلًا قطعًا، وهو حقيقة الواجب تعالى وتقدّس. ومعنى كون غيره موجودًا هو أن تكون لتلك الحقيقة المُمتنعة القيام بغيرها نسبة خاصة إلى ذلك الغير، وإن كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية". وهذا الحقير يقول: إنّ تلك النسبة ليست مجهولة الكيفية، بل معلومتها، لأنّها عبارة عن نسبة المبدئية[1]، ونسبة المبدئية ليست مجهولة الكيفية"[2].

وقال السيد في موضع آخر من حاشية التجريد:

"الواجب تعالى وجود مُطلق، أعني: مُعرّىً عن التقيد بالغير والانضمام إليه، وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية المُمكنة. فليس معنى وجود الماهيات / المُمكنة إلّا أنّ لها نسبة إلى حضرة الوجود القائم بذاته، [168أ] وتلك النسبة على وجوه مُختلفة وأنحاء شتّى، يتعذّر الاطّلاع على ماهيات تلك النسبة. فالموجود كلّي، وإن كان الوجود جزئيًا حقيقيًا". ثمّ قال قُدّس سرّه: "هذا مُلخّص ما ذكره بعض المُحقّقين من مشايخنا، ولا يعلمه إلّا الراسخون في العلم"[3].

وإذا كان السيد، وهو إمام المُتأخرين، قد ارتضى هذا المعنى ومدحه وأحال معرفته إلى الراسخين في العلم فينبغي للمبتدئين غير الواصلين، والشيوخ

---

(1) كتبت في (ت) و (هـ) مبدائية. وكذلك عندما وردت مرة أخرى في السطر نفسه. حاشية في (ت) أسفل يمين الورقة مفادها: "بلغ". وكذلك في هامش (هـ) "بلغ".

(2) انظر: الجرجاني، حاشية السيد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد، ق18ب.

(3) انظر: الجرجاني، حاشية السيد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد، ق57أ.

غير البالغين، أن لا يُطيلوا لسان الاعتراضات الواهية، والشبه الفاسدة، وأن يعترفوا بقصور أفهامهم، والسلام.

وحيث إنّ هذا المعنى تنقّح وتقرّر، فلنشرع في فرعه ونتائجه ليسهل جوابات الاعتراضات، والله الموفّق.

[الوجود الخارجي]

فرع: وعلى هذا فالوجود الخارجي أمران:

أحدهما: الماهية التي لها آثار وأحكام.

وثانيهما: مبدأ تلك الآثار والأحكام في الخارج، الذي هو وجود الحقّ. والمبدأ من حيث إنّه مبدأ غير مُفارق ومُباين لذي المبدأ وهو الماهية، بل مُقارن له ومجامع له. لكن تلك المُقارنة والمُجامعة والمعية ليست مثل مُقارنة عرض بعرض، ولا مثل مُقارنة عرض بجوهر، ولا مثل مُقارنة جوهر بجوهر، بل هي مُقارنة المبدأ بذي المبدأ. ولا دخل في هذه المُقارنة للحيز والمكان والموضع والمحل، بل مُجرّد تأثير وتأثر وفعل وانفعال. ومقولة الفعل والانفعال قد تكون بالفعل بأن يكون الفاعل فاعلًا ومؤثرًا بالفعل لا بالقوة، ومن ذلك[1] المُنفعل يكون مُنفعلًا بالفعل لا بالقوة. وعلى هذا فالفاعل في حالة الفعل مُلازم ومُقارن ومُصاحب للمُنفعل بالفعل لا بالقوة، فالذات على هذا مُقارن للماهية، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: 4]، و[كان] ﴿اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾ [النساء: 126][2]. فافهم مُقارنة الوجود للماهية.

فإن قيل: إنّ الآثار والأحكام للأشياء مُختلفة، فإنّ آثار الماء البرودة والسيلان والرطوبة، وآثار النار الحرارة واليبوسة والإحراق والإشراق، وعلى هذا سائر الأشياء. /والوجود الواجبي سبحانه حقيقة واحدة ليس فيها اختلاف وتباين [١٩٥ب]

(1) في بقية النسخ وكذلك.
(2) في (هـ) ورد: وقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾.

بوجه من الوجوه، فكيف يكون مبدأ لآثار وأحكام مُتضادة ومُتباينة؟ وكيف يكون مبدأ لأفراد جميع العالم في زمان واحد؟ وكيف يكون مُقارنًا لجميع الأشياء في آن واحد؟

قلنا: الجواب عن هذا يحتاج إلى التمثيل بمثال محسوس، بطريق ضرب المثل، ولله ﴿ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: 27]. فلنورد مِثالًا: إذا وقعت[1] مرايا مُختلفة الأشكال والألوان في مُقابلة الشمس وأشرق عليها نورها، وكان خلف تلك المرايا جدار، لا جرم أنّ نور الشمس الواقع على تلك المرايا ينصبغ بألوان تلك المرايا وأشكالها، وينعكس إلى الجدار وينطبع في ذلك الجدار جميع تلك الألوان والأشكال، والحال أنّ النور في حدّ ذاته مُعرّىً ومبرأ عن جميع تلك الألوان والأشكال، وأنّ جميع تلك الألوان والأشكال منه ظهرت. وجه هذا التمثيل أنّ "الأعيان الثابتة" التي هي الأعيان العلمية الموجودة في علم الحق الأزلي، كما تقدّم، بمنزلة المرايا. وعلى هذا ظهور الآثار المُختلفة من الواحد الحقيقي لتعدد القوابل جائز، ومُقارنته بالجميع ليس بمُحال، لأنّ ما هو خارج عن دائرة الزمان مقارنته نفسها بجميع الأشياء في آن واحد مُمكن، كما بُيّن في المِثال. لأنّ كل واحدة من تلك الأعيان لها آثار وأحكام خاصة ليست لغيرها، كما أنّ تلك المرايا كل واحدة لها لون وشكل ليس لغيرها. ومبدئية الوجود الواجبي لآثار الأعيان الثابتة وأحكامها الخارجيتين مثل إشراق نور الشمس على تلك المرايا. والجدار الذي خلف تلك المرايا بمنزلة الخارج المُقابل للذهن والنور المُنصبغ بألوان المرايا وأشكالها، الواقع على الجدار بمثابة الموجودات الخارجية. فافهم ولا تتوهّم! وهذا المِثال له نتائج:

[النتيجة] **الأولى**: عُلم من الفروع أنّ الموجود الخارجي أمران؛ أحدهما: الماهية، والثاني: المبدأ المُقارن. فعلى هذا، الموجود الخارجي له جهتان؛ **الأولى**: الخَلْقية والإمكان والعبودية، وهذه جهة الماهية، وهذه الجهة[2]

(1) في (م) وضعت.
(2) "وهذه الجهة" ليست في (س).

باصطلاح هذه الطائفة يقال لها: "الفَرْق"، ومن قال: إنّ هذه الجهة عين الباري
[١٥٥أ] تعالى /فهو كافر، لأنّ هذه جهة الإمكان الصرف، والعبودية المحضة. والثانية جهة المبدئية وهي جهة الحقية والوجوب والربوبية، وفي اصطلاح هذه الطائفة يقال لها: "الجَمْع".

النتيجة الثانية: عُلم من المِثال المُتقدم أنّ النور الواقع على الجدار، الظاهرة بالألوان المُختلفة وجوده الخارجي لا غير، وأنّ المُحقّق الوقوع على الجدار هو النور فقط، وأنّ الألوان والأشكال التي فيه معدومة، ظهرت بِصُوَرِه الموجودة، وأنّها موهومة مُحقّقة الفناء. وأنّ جهة النورية جَمْع وجهة اللونية فَرْق. وأنّ الموجود الخارجي جامع بين الجهتين، فهو إذًا برزخ بين الوجوب والإمكان، ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمن: 19، 20]. فالوجوب لا يصير إمكانًا، والإمكان لا يصير وجوبًا.

وأمّا المُنكر المُعاند فلا يُفرّق بين الماهية والمبدأ، ولا بين النور واللون، بل يحسبهما واحدًا. والعالم المُحقّق يعلم أنّ الماهية شيء، وأن المبدأ شيء. ويُفرّق النور من اللون ويُميّز بينهما، ولا يخلط الجمع بالفرق، بل يرى الماهية ماهيةً، والمبدأ مبدأ، والنور نورًا، واللون لونًا، والجمع جمعًا، والفرق فرقًا. أي: فيُعطي كل ذي حقّ حقّه، كما قال الشيخ قُدّس سرّه: «العبد عبد والرب رب»، فلا تغلط ولا تخلط.

مثال آخر: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: 60]، الشراب والجام: فإنّ من شفافية الجام ولطافة الخمر تحسب العين أنّهما شيء واحد، ولكن العقل يعلم أنّهما شيئان. وجه التمثيل أنّ الجام بمثابة الماهية، والشراب بمنزلة المبدأ، واجتماعهما بمثابة الموجود الخارجي، فخذ معنى المِثال واطرح الصورة. قال الشيخ قُدّس سرّه:

«فكأنّنا سِيّان في أعْيانِنا كصَفَا الزُّجاجَةِ في صَفَا الصَّهْبَاءِ
فالعِلْمُ يَشْهَدُ مخلِصَيْن تألُّفا والعَيْنُ تُعْطِي وَاحِدًا للرَّائِي»(1)

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص9.

النتيجة الثالثة: الموجود الخارجي من حيث إنّه جامع بين الماهية المُمكنة والمبدأ الواجب، لو قيل له من حيث اشتماله على المبدأ: إنه عين، لم يكن بعيدًا، ولو قيل من حيث اشتماله /على الماهية: إنه غير، لم يكن بعيدًا، فإذن هو لا عين ولا غير، وهو أيضًا عين وغير. [١٥٩ب]

مثال آخر: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: 60]، إذا ظهرت صورة في مرايا مُختلفة في الصّغر والكبر[1]، والطول والعرض، والاعوجاج والاستقامة، فكلّ مرآة إنّما تُظهر تلك الصورة بقدر استعدادها، فيقع في تلك الصورة اختلاف كثير، مع أنّها في حدّ ذاتها مُعرّاة ومُبرأة عن ذلك الاختلاف. وجه التمثيل أنّ تلك المرايا المُختلفة مثل الأعيان الثابتة، والصور العلمية، وتلك الصورة بمثابة المبدأ. فالمبدأ وإن كان واحدًا بالوحدة الحقيقية لكنه مُتعدّد بوساطة اختلاف القوابل المُتعدّدة، فتختلف مبدئيته بحسب قابلية كل قابل. وتلك الصور التي في المرايا المُتصفة بتلك الاختلافات ليست عين تلك الصورة من حيث ظهور[2] الاختلاف فيها، ومن حيث كونها ظلالها، وعكوسها، وليس لها وجود مُتأصل، وليست غيرها أيضًا. لأنّ تلك الصورة بنفسها وحقيقتها ظهرت في تلك المرايا، وأنّها عينها وغيرها لما مرّ.

النتيجة الرابعة: مبدأ الآثار والأحكام وإن كان واحدًا حقيقيًا لكن له بالنسبة إلى كل ماهية وجه خاص ليس ذلك بالنسبة إلى غيرها، ومن ذلك الوجه الخاص بتلك الماهية الخاصة تظهر فيه آثار تلك الماهية المخصوصة وأحكامها. وبوساطة ذلك الوجه الخاص تؤثر تلك الماهية في ماهية أُخرى لئلا يكون الفاعل غير الحق سبحانه. ومن ذلك الوجه قالت شجرة موسى: "إنّي أنا الله لا إله إلّا أنا"[3]، وقال حسين بن منصور: "أنا الحقّ". ولهذا قال العارف القيومي مولانا

---

(1) في (س) المصغر والمكبر.
(2) كلمة ظهور ليست في (س).
(3) ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. [القصص: 30].

جلال الدين الرومي: "إنّه القائل أنا الحق دون حسين، لكن الجهال لم يعلموا فوقعوا في الظن". ومُعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء تظهر من هذا الوجه الخاص. مِثال هذا الوجه الخاص سراية الواحد في الأعداد، فإنّ الواحد إذا كرّر نفسه يظهر أولًا الاثنان، وفي تكرير آخر يظهر الثلاثة، وعلى هذا إلى غير النهاية. فحيثية حصول الواحد في الاثنين والثلاثة والأربعة وغيرها، هو الوجه الخاص، ولكنّه لا يظهر اسمه، فإنّه يُقال: اثنان وثلاثة وأربعة، لا واحد. ولا
[178] يجتمع اسمه وذاته في مراتب /الأعداد، لأنّه لو ظهر اسمه بطل حقيقة ذلك العدد، وإن سُمّي ذلك العدد واحدًا أيضًا، كما سُمّي ثلاثة وأربعة وهكذا إلى سائر الأعداد. والسالك إذا دخل السلوك وتوجّه إلى الله تعالى فإنّما يتوجّه بهذا الوجه الخاص، ولهذا قال أكابر المشايخ(1) رحمهم الله تعالى: "ينبغي للسالك أن يطلب الحق تعالى في نفسه".

وحيث قد تقرّر هذه المُقدّمات، فلنشرع في بيان الاعتراضات وأجوبتها.

[1] [الاعتراض الأول: قول الشيخ: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"]

الاعتراض الأول: هو أنّ الشيخ قُدّس سرّه قال في أول الفتوحات المكية: «سبحان من أوجد الأشياء وهو عينها»(2). هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: هذا سهو، فإنّ الذي في أول الفتوحات هو قوله: «الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه، وأوقف وجودها على توجه كلمه»(3). وهذا ليس فيه إشكال، ومعناه ظاهر. وذلك لأنّ المُراد بالعدم النكرة هو حقائق الأشياء المُسمّاة عندهم بالأعيان الثابتة، فإنّها غير مُتصفة بالوجود

(1) في (هـ) الأكابر من المشايخ وفي (س) الأكابر المشايخ.
(2) الفتوحات المكية، ج2، ص459. والنص في الفتوحات: "فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها".
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص2.

الخارجي[1]، لأنّها ما شمّت رائحة الوجود، ولا تشمّ أبدًا، فهي بالنسبة إلى الوجود الخارجي عدم. وبالعدم المضاف إلى ضمير، عدم وجودها الظلّي الثبوتي، وليس عدمًا محضًا، أي: ما صدق عليه هذا المفهوم عند اتّصافه بالعنوان، وعدم العدم وجود. والتنوين في عدم النكرة للنوع، و«عن» للمُجاوزة بمعنى بعد. فالمعنى خلق الأشياء، أي: الموجودات الخارجية، بعد اتّصافها بنوع من العدم، وهو العدم الخارجي، وبعد اتّصافها بنوع آخر من العدم، وهو العدم الامتناعي المحض. ففي عبارته استخدام لرجوع الضمير إلى العدم مُرادًا به غير المعنى الأول، فكأنه قال مُتصفة بنوع من العدم وهو الخارجي، ومُنزّهة عن نوع آخر منه وهو العدم المحض. فلا هي معدومة ولا هي موجودة، بل مُتصفة بحالة بين الطرفين، وهي الثبوت العلمي، وهو كونها مُتميّزة له تعالى، مُتعلّقة بعلمه القديم.

ومعنى «أوجدها»: أظهر آثارها وأحكامها، ومعنى «وجودها»: ظهور الوجود المفاض في الخارج بآثارها وأحكامها، أي: بحسب اقتضاء استعداداتها له في أوقاتها. وهي غير مجعولة في ثبوتها، لأنّ الجعل تابع للإرادة، التابعة للعلم، التابع للمعلوم، باعتبار مُغايرته للذات الأقدس. لأنّ التبعية نسبة / [١٧٨ب] تقتضي طرفين مُتميّزين، ولو بالاعتبار. ومعنى كونه تابعًا للمعلوم أنّه متعلّق به، كاشف له على ما هو عليه. والمعدوم المُطلق لا يصحّ تعلّق العلم به إذ لا يصح أن يُشار إليه عقلًا، وكل ما يتعلّق به العلم لا بدّ أن يكون ممّا يُشار إليه عقلًا، لأنّ العلم لا بدّ له من نسبة، وهي تقتضي طرفين مُتميّزين البتة. والمعدوم المُطلق لا تميّز له في نفسه أصلًا، وإلّا لما كان معدومًا مُطلقًا، فلا يصحّ أن يكون طرفًا للنسبة.

فكل ما تعلّق به العلم الإلهي لا بدّ أن يكون مُتميّزًا في ذاته، ولا شكّ أنّه تعالى بكل شيء عليم أزلًا، ولا موجود من المُمكنات أزلًا، فلا بدّ من كون

(1) كلمة "الخارجي" ليست في (ت).

الماهيات المعلومة لله أزلًا معدومات مُتميّزة في ذواتها بتميّز ذاتي غير مجعول. فالماهيات غير مجعولة في أنفسها، مجعولة في وجوداتها الخاصة الحادثة[1].

قال الشيخ قُدّس سرّه في الباب التاسع والسبعين ومئتين: «الموجودات لها أعيان ثابتة حال اتّصافها بالعدم الذي هو للمُمكن لا للمحال»[2].

وقال في الباب الثالث والسبعين وثلاثمئة: «فإنّ الأمور -أعني: المُمكنات- مُتميّزة في ذواتها حال عدمها»[3].

وقال في الفصل الرابع والعشرين من الباب الثالث والسبعين:

«إنّ في مُقابلة وجوده تعالى أعيانًا ثابتة لا وجود لها إلّا بطريق الاستفادة من وجود الحقّ، فتكون مظاهره[4] في ذلك الاتصاف بالوجود، وهي أعيان لذاتها، ما هي أعيان لموجب ولا لعلة، كما أنّ وجود الحقّ لذاته لا لعلّة. وكما أنّ الغنى للّه تعالى ذاتي على الإطلاق، فالفقر لهذه الأعيان ذاتي على الإطلاق إلى هذا الغني الواجب، الغني بذاته لذاته»[5].

وقال في الباب السادس والسبعين وثلاثمئة: «العالم أصله الفقر والمسكنة في ظهور عينه[6] لا في عينه. وإنّما قُلنا: لا في عينه لأنّ أعيانها لأنفسها ما هي بجعل جاعل، وإنّما الأحوال تتصرّف فيها من وجود وعدم وغير ذلك، فيها يقع الفقر إلى من يُظهر حكمها في هذه العين»[7].

---

(1) في (س): فالماهيات غير مجعولة في أنفسها، مجعولة في وجوداتها الخاصة الحادثة. ما ذُكر في المتن أعلاه ورد فقط في (س)، وأما في بقية النسخ فورد: فالماهيات غير مجعولة في وجوداتها الخاصة الحادثة. ولا يستقيم المعنى إلا بالنص كما هو في (س) وفي المتن.

(2) الفتوحات المكية، ج2، ص608.

(3) الفتوحات المكية، ج1، ص168. والنصّ على النحو الآتي: «فكانت الأعيان مُستعدّة في ذواتها في حال عدمها لقبول الأمر الإلهي إذا ورد عليها بالوجود».

(4) العبارة في (س) "من وجود الحق لذاته، لا لعلة، فتكون مظاهر ذلك الاتصاف...".

(5) الفتوحات المكية، ج2، ص57.

(6) زيادة في (س) في ذلك الاتّصاف.

(7) الفتوحات المكية، ج3، ص478. وقد ورد في الفتوحات "تتصرف عليها" بدلًا من "تصرف فيها".

وقال في الفصوص، في فصّ إدريس: «إنّ الأعيان التي لها العدم، الثابتة فيه، ما شمّت رائحة الوجود، فهي على حالها (في العدم)[1] مع تعداد الصور في الموجودات»[2] إلخ. - انتهى.

حاصله أنّ الأعيان الثابتة -التي هي الماهيات المعدومة المُتميّزة في أنفسها- ظهورها ليس / بانقلاب ثبوتها وجودًا، لأنّ ثبوتها ذاتي لها، وما بالذات [171أ]
لا يزول، وإنّما الظهور للوجود الفائض عليها بأحكامها وآثارها، وهو عين ظهور أحكامها في الوجود المُتعيّن بحسبها، وأحكامها هي الصور الوجودية المُتعدّدة المُتكثّرة.

(فعلى هذا الوجه الذي قرّرناه، وهو المُراد بالعدم النكرة الأعيان الثابتة، يقدر في كلام الشيخ قُدّس سرّه مُضاف، أي: "أوجد الأشياء عن اقتضاء عدم وعلمه" كما أشرنا إليه، لأنّ الأعيان ما شمت رائحة الوجود كما مرّ. وقال الشيخ قُدّس سرّه في الباب السابع[3] والستين ومئة:

«الوجود كله مُتحرّك على الدوام، دنيا وآخرة، لأنّ التكوين لا يكون عن سكون. فمن الله توجّهات دائمة وكلمات لا تنفد، وهو قوله: ﴿وَمَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: 96]، فعند الله التوجّه، وهو قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النحل: 40]، وكلمة الحضرة وهي قوله لكل شيء يريده: ﴿كُن﴾ [النحل: 40] بالمعنى الذي يليق بجلاله. و"كن" حرف وجودي، فلا يكون عنه إلّا الوجود، ما يكون عنه عدم، لأنّ العدم لا يكون. لأنّ الكون وجود، وهذه التوجّهات والكلمات في خزائن الجود، فكل شيء يقبل الوجود، قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ [الحجر: 21]، وهو ما ذكرناه، وقوله: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: 21]، من اسمه الحكيم. فالحكمة سلطان هذا الإنزال الإلهي، وهو إخراج هذه الأشياء

---

(1) ليست في الفصوص.
(2) فصوص الحكم، ص76.
(3) في (س) السادس. في هامش (هـ) "بلغ".

من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها، وهو قولنا في أول خطبة هذا الكتاب: الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه، وعدم العدم وجود. فهو نسبة كون الأشياء في هذه الخزائن محفوظة موجودة لله، ثابتة لأعيانها، غير موجودة لأنفسها. فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم، وبالنظر إلى كونها عند الله في هذه الخزائن هي موجودة عن عدم العدم، وهو وجود. فإن شئت رجّحت جانب كونها في الخزائن فتقول: أوجد الأشياء من وجودها في الخزائن إلى وجودها في أعيانها للنعيم بها، أو غير ذلك. وإن شئت قلت: أوجد الأشياء عن عدم، بعد أن تقف على معنى ما ذكرت لك. فقل ما شئت فهو الموجد لها على كل حال، في الموطن الذي ظهرت فيه لأعيانها»[1].- انتهى.

وقال في الباب السابع والسبعين ومئة بعد أن ذكر كلامًا طويلًا في العماء ما لفظه: «فإنّه فيه -أي: في العماء- ظهر كل شيء مُسمّى من معدوم لا يُمكن وجود عينه، ومن معدوم توجد عينه»[2].- انتهى. ولعله أراد بالأول الأعيان الثابتة، وبالثاني الأشياء المُندمجة في العماء. ثم قال:

«ما زال يُظهر فيه صور أجناس العالم شيئًا بعد شيء، وطورًا بعد طور، إلى أن كمل من حيث أجناسه. فلمّا كمل بقيت الأشخاص من هذه الأجناس تتكوّن دائمًا تكوين استحالة من وجود إلى وجود، لا من عدم إلى وجود. فخلق آدم من تراب، ثم خلق بني آدم من نطفة، وهي "الماء المهين"، ثم خلق النطفة علقة. فلهذا قلنا في الأشخاص: إنّها مخلوقة من وجود إلى وجود، (لا من عدم، فإنّ الأصل على هذا كان، وهو العماء من النَّفَس، وهو وجود)[1]، وهو عين "الحقّ المخلوق به"، وأجناس العالم مخلوقون من العماء، وأشخاص العالم مخلوقون من العماء أيضًا، ومن أنواع أجناسه.

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص280.

(2) الفتوحات المكية، ج2، ص310. «فإن فيه ظهر كل شيء مُسمّى من معدوم يُمكن وجود عينه، ومن معدوم يوجد عينه».

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

فما خُلق شيء من عدم لا يُمكن وجوده، بل ظهر في أعيان ثابتة، وهو قولنا في أول الكتاب: "الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه"، "عن عدم" من حيث إنّه لم يكن لها عين ظاهرة، "وعدمه" وعدم العدم وجود، أي: وإن لم يكن لها عين فمن وجه، وهذه العين من وجود ظهرت على الحقيقة، فأعدمت العدم الأول الذي أثبته بنسبة ما. فهو من حيث تلك النسبة ثابت، ومن هذه النسبة الأخرى منفي. وإذا تحققت هذا فإن شئت قلت: هو عن عدم، وإن شئت قلت: هو عن وجود[1]. بعد علمك بالأمر على ما هو عليه»[2]. - انتهى.

وعلى هذا يجوز أن يراد بالعدم في كلامه الأعيان المُندمجة في العماء، البارزة إلى الوجود العيني، دون الأعيان الثابتة، وحينئذٍ فلا يُقدر في كلامه المُضاف المذكور، لأنّ تلك الأعيان المُندمجة بأنفسها تبرز إلى[3] الوجود الخارجي كبروز النخلة من النواة. فالمعنى أوجد الأشياء في الخارج ناشئًا وجودها عن عدمها العمائي الذي هو وجود من وجه، فهذا هو الذي ذكره في أول الفتوحات. وأمّا الذي نسبه إليه الأصل في "الاعتراضات" فهو مذكور في الباب الثامن والتسعين ومئة منها. والله أعلم)[4].

[1] قال [الكازروني]: والجواب: اعلم - جعلك الله من أهل التجلّي - أنّ حضرة الشيخ قُدّس سرّه العزيز أشرف وأنزه من أن يعتقد أنّ المُمكنات عين الواجب تعالى وتقدّس، ويُسمّي العبد باسم الإله جلّ جلاله. وإنّما مُراده من

---

(1) في (س) هو عين موجود، وهو مُخالف للفتوحات.

(2) الفتوحات المكية، ج2، ص310، 311.

(3) في هامش (س، ق220أ) ختم مكتبة السلطان سليم.

(4) ما بين قوسين منقول من (س) (ق 219أ 220أ)، وهو من قوله "فعلى هذا الوجه الذي قرّرناه وهو المُراد بالعدم" إلى هذا الموضع ليس في (ت). والسطر الأخير فيهما مُتشابه، ولكنّه ورد في (ت) على النحو الآتي: "فكلامه في أول الفتوحات يُشير إلى الأعيان الثابتة كما مرّ بيانها غير مرّة. وأمّا الذي نسبه إليه الأصل في الاعتراضات فهو مذكور في الباب منها، والله أعلم" وما أحال إليه في الباب ١٩٨، ورد في الفصل الحادي والثلاثين منه، انظر، الفتوحات، ج2، ص459، وهو: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها».

"العينية" ما مرّ في النتيجة الثالثة، والدليل على ذلك هو أنّه ذكر في الباب الخامس ومئتين من الفتوحات أنّ التخلّي عند قوم هو اختيار الخلوة والإعراض عن كلّ شاغل عن الله تعالى، وأمّا عندنا فهو إعراض عن الوجود المُستفاد، فإنّ في اعتقاد الناس أنّ ذلك الوجود غير الحقّ تعالى، وفي نفس الأمر ليس إلّا وجود الحقّ تعالى. وهذا الكلام هو عين ما بيّناه سابقًا من أنّ وجوده مبدأ الآثار والأحكام. فإنّ مُحصّل كلام الشيخ هُنا هو أنّ الوجود الذي هو مُستفاد في اعتقاد الناس أنّه غير الحقّ، وفي نفس الأمر هو الحق نفسه.

ثمّ قال بعد أسطر: «فهو عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في حدّ ذواتها سبحانه وتعالى، بل هو هو، والأشياء أشياء»[1]. فحيث قيّد العينية بالظهور فهو عين الكلام الذي قرّرناه في النتيجة الثالثة، وهو أن الموجود الخارجي من حيث اشتماله على المبدأ الذي هو الواجب الوجود إن قيل: إنّه عين لم يبعد، لأنّ الموجود الخارجي من حيث إنّه موجود مُتضمّن للمبدأ، ومن حيث ذاته التي هي الماهية ليس فيها رائحة من ذلك المبدأ. فإذن من الحيثية الأولى المبدأ عينه، ومن الحيثية الثانية هو غير المبدأ، فالمبدأ مبدأ، وهو هو. وعلى هذا فكلام الشيخ قُدّس سرّه معقول ومُطابق للإيمان، وليس بكفر ولا غير معقول. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: قال الشيخ قُدّس سرّه في الباب السادس من الفتوحات:

«اعلم أنّ المعلومات بوجه ما أربعة:

[١٧١ب] الحق تعالى /وهو الموصوف بالوجود المُطلق، لأنّه سبحانه ليس معلولًا لشيء ولا علّة له، بل هو موجود بذاته. والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته[2]، مع أنّه غير معلوم الذات، لكن يعلم ما ينسب إليه من الصفات، أعني صفات المعاني وهي صفات الكمال. وأمّا العلم بحقيقة الذات فممنوع، لا يعلم بدليل ولا ببرهان عقلي، ولا يأخذها

(1) انظر: الفتوحات المكية، ج2، ص484.
(2) في (س) الذات. حاشية في (س، ق220ب) مفادها: "بلغ".

حدّ، فإنّه سبحانه لا يُشبه شيئًا ولا يُشبهه شيء. فكيف يعرف من يُشبه الأشياء ويُشبهه من لا يُشبهه شيء ولا يشبه شيئًا؟ فمعرفتك به إنّما هي أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: 28]. وقد ورد المنع في الشرع من التفكر في ذات الله، (وأمّا الماهية فلا يجوز ذلك عليه، تعالى الله عما يقول الظالمون عُلوًّا كبيرًا)[1].

ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم، لا يتّصف بالوجود ولا بالعدم، ولا يتّصف بالحدوث ولا بالقِدم، وهي في القديم إذا وصف بها قديمة وفي المُحدث إذا وصف بها مُحدثة. لا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة. ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها. فإن وجد شيء عن غير عدم مُتقدّم كوجود الحقّ وصفاته قيل فيها: موجود قديم، لاتّصاف الحقّ بها. وإن وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله، وهو المُحدث الموجود بغيره قيل فيها: مُحدثة. وهي في كل موجود بحقيقتها، فإنّها لا تقبل التجزؤ. فما فيها كلّ ولا بعض، ولا يتوصّل إلى معرفتها مُجرّدة عن الصورة بدليل ولا ببرهان. فمِنْ هذه الحقيقة وجد العالم بواسطة الحقّ تعالى، وليست موجودة، فيكون الحقّ قد أوجدنا من وجود قديم، فيثبت لنا القِدم. وكذلك لتعلم أيضًا أنّ هذه الحقيقة[2] لا تتصف بالتقدّم على العالم، ولا العالم بالتأخر عنها، ولكنّها أصل الموجودات عمومًا، وهي أصل الجوهر، وفلك الحياة، و"الحقّ المخلوق به"، وغير ذلك.

فإن قلت: إنّها العالم صدقت، أو إنّها ليست العالم صدقت، أو إنّها الحقّ صدقت، أو ليست الحقّ صدقت، تقبل هذا كلّه وتتعدّد بتعدّد أشخاص العالم، وتتنزّه بتنزّه الحقّ. وإن أردت مثالها حتى يقرب إلى فهمك فانظر في العودية في الخشبة والكرسي والمحبرة /والمنبر والتابوت. وكذلك [1172]
التربيع وأمثاله من الأشكال في كلّ مربع مثلًا من بيت وتابوت وورقة. والتربيع

(1) ما بين قوسين ليس في الفتوحات.
(2) في (ت) الصفة، وما أثبتناه من الفتوحات وبقية النسخ.

والعودية موجودة بحقيقتها في كل شخص من هذه الأشخاص. وكذلك الألوان كبياض الثوب والجوهر والكاغَد والدقيق والدهان. (. . .) وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر، وجميع الأشياء كلّها، فقد أبنت لك هذا المعلوم (. . .).

ومعلوم ثالث: وهو العالم كله، الأملاك والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض، وما فيها من العالم وهو المُلْك الأكبر.

ومعلوم رابع: وهو الإنسان الخليفة، الذي جعله الله في هذا العالم، المقهور تحت تسخيره، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: 13]. (ثمّ قال)[1]: "كان الله ولا شيء معه" (...) فلما أراد وجود العالم وبدأه على حدّ ما علمه بعلمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المُقدّسة بضرب من تجلّ من تجلّيات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، فانفعل عنها حقيقة تُسمّى الهباء، هي بمنزلة طرح البنّاء الجص ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور. وهو أول موجود في العالم، وقد ذكره علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، وسهل بن عبد الله رحمه الله، وغيرهما من أهل التحقيق، من أهل الكشف والوجود. ثم تجلّى سبحانه بنوره إلى ذلك الهباء، ويُسمّونه أصحاب الأفكار "الهيولى الكلّ"، والعالم كلّه فيه بالقوة والصلاحية، فقبل منه كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوّته واستعداده، كما يقبل زوايا البيت نور السراج، وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتد ضَوْؤُه وقبوله. قال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: 35]، فشبّه بالمصباح[2]. فلم يكن أقرب إليه قبولًا في ذلك الهباء إلّا "حقيقة محمد" صلى الله عليه وسلم المُسماة بالعقل الأول، فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود. فكان ظهوره من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية، وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجلّيه»[3]. انتهى الغرض منه.

---

(1) ما بين قوسين ليس في الفتوحات، وإنّما من المؤلف. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".
(2) في الفتوحات: فشبه نوره بالمصباح.
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص118. حاشية في (س، ق222أ) مفادها: "بلغ".

فنقول: قد صرّح الشيخ بوجود الحق بذاته، ووجود العالم به، وأنّ كنه الحقّ لا يُدرك، وأنّ الحقيقة تتّصف بالوجود / بوجه وبالعدم بوجه، وبالحقّ بوجه [172ب] وبالخلق بوجه، وبالوجوب بوجه وبالإمكان بوجه، وبالقدم بوجه وبالحدوث بوجه. وأنّه تعالى تجلّى إلى تلك الحقيقة الكلية فانفعل عنها الهباء، وأنّه تعالى تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء فقبل منه كل شيء في ذلك الهباء، وهذا الهباء هو المُسمّى بـ "العماء" في حديث أبي رزين العقيلي. قال الشيخ قُدّس سرّه في الباب السابع[1] والسبعين ومئة:

«حقيقة الخيال المُطلق هو المُسمّى بالعماء. (فتح الله في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم، إلّا أنّ ذلك العماء هو الخيال المُحقق)[2] وفيه ظهرت جميع الموجودات، وهو المُعبّر عنه بظاهر الحقّ في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]. وانتشاء هذا العماء من نَفَس الرحمن من كونه إلهًا لا من كونه رحمانًا فقط. فجميع الموجودات ظهرت في العماء بـ "كُن"، أو باليد الإلهية، أو باليدين، إلّا العماء فظهوره بالنَّفَس خاصة، وكان أصل ذلك الحب. والحب له الحركة في المُحب، والنفس حركة شوقية. فبهذا الحب وقع التنفس فظهر النَّفَسُ، فكان العماء. فلهذا أوقع عليه الشارع اسم "العماء"، فهذا العماء هو "الحقّ المخلوق به"، وسُمّي الحقّ لأنّه عين النَّفَس. والنَّفَسُ مبطون في المُتنفّس، هكذا يعقل، والحقائق لا تتبدّل. وحقيقة الخيال له التبدّل في كل حال، والظهور في كل صورة، فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلّا ذات الحقّ تعالى، فما في الوجود المُحقّق إلا الله تعالى، وأما ما سواه ففي الوجود الخيالي. وإذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه إلّا بحسب حقيقته، لا بذاته التي لها الوجود الحقيقي، ولهذا جاء الحديث الصحيح بتحوّله في الصور في تجلّيه لعباده. فكلّ ما سِوى الحقّ فهو في مقام الاستحالة -فما شيء سِوى ذات الحقّ على حالة واحدة- بل يتبدّل من

(1) في (ت) السادس، وهو خطأ، وما أوردناه من بقية النسخ مُطابق للفتوحات.
(2) ما بين قوسين ليس في الفتوحات.

صورة إلى صورة دائمًا أبدًا. وليس الخيال إلّا هذا، فهذا هو عين معقولية الخيال»[1].- انتهى.

فقد صرّح بأنّ العماء إنّما سُمّي خيالًا لتبدّله، لا لعدم تحقّقه في الخارج، وكونه كالسراب. وأنّ ذات الحقّ تعالى لا يدرك كنهها، وأنّه ثابت لا يتبدّل. وأنّ هذا الخيال الذي هو العماء حقّ من وجه وخلق من وجه، فاندفع ما شنع به
[173أ] التفتازاني في الفاضحة بإيراده لوازم باطلة / من: "كون العالم خيالًا باطلًا، وعدم وجود الحقّ في ذاته، بل في ضمن الأفراد، وكونه تعالى عين القاذورات، وكون كُنه ذاته معلومًا لكل أحد"، إلى غير ذلك مما يدلّ على أنّه لم يصل إلى مشامّ رُوْحِه رائحةٌ مِنْ مُرادِ القومِ، وأنّه لم يطالع الفتوحات.

وقال الشيخ قُدّس سرّه في مُقدمة الفتوحات: «بحر العماء برزخ بين الحق والخلق، في هذا البحر اتّصف المُمكن بعالِم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بأيدينا. وفيه اتّصف الحقّ بالتعجب والتَّبَشْبُشِ والضحك والفرح والمعية، وأكثر النعوت الكونية. فرُدَّ ما له، وخُذْ ما لك، فله النزول، ولنا المعراج»[2].- انتهى.

فإذا فهمت هذه النصوص من هذا الكلام -أعني: كلام الشيخ قُدّس سرّه- فهمت معنى قوله: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»[3]، يعني عينها من وجه في مرتبة العماء والهباء والخيال، كيف شئت فقل، لأنّ الساري في تلك الحقيقة نوره تعالى، كما صرّح به فيما مرّ عنه. فالوجود المبسوط على الماهيات المُتعيّن بحسبها هو الذي بانضمامه إلى الماهيات يترتّب عليه آثارها المُختصّة بها، وقد مرّ أنّه موجود في الخارج. وهذا الوجود المُفاض المُنبسط هو النور المُضاف في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 35]، وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((اللهم لك الحمد، أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن. ولك

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص310. بتصرف.
(2) الفتوحات المكية، ج1، ص41.
(3) في (ت) ورد: "خلق الأشياء وهو عينها"، وما أوردناه من (هـ)، وهو مُطابق لما في الفتوحات المكية، ج2، ص459.

الحمد أنت قيّوم السماوات والأرض ومن فيهن))، فالحصص المُنضمّة إلى الماهيات إنّما هي حصص الوجود المُفاض والنور المُضاف، وهو من وجه عين الوجود الحقّ، ولذا سُمّي الحقّ المخلوق به، قال تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: 39]، فسمّاه الله سبحانه "الحقّ". وقد ظهر لك بهذا التأصيل معنى قوله قُدّس سرّه في الباب الثامن والتسعين ومئة[1]: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»، وقوله:

«إِنَّمَا الكَوْنُ خَيَالٌ وَهُوَ حَقٌّ فِي الحَقِيقَةْ»[2]

يعني إنّما الكون الذي هو ما سِوى الله تعالى خيال موجود في الخارج، مُتبدّل من حال إلى حال، ومن صورة إلى صورة دائمًا أبدًا، وهو -أي: ذلك الخيال- حق ثابت في حقيقته، لأنّ حقيقته كما علمت هو النَفَس، وهو باطن المُتنفس الذي هو الوجود، الذي له الثبات وعدم التبدل. فباطنه وحقيقته حقّ ثابت لا يتبدل، وصورته خيال مُتبدل، ولهذا قال رحمه الله /في المصراع الثاني [173ب] من هذا البيت:

«كُلُّ مَنْ يَعْلَمُ هذا حَازَ أَسْرَارَ الطَّرِيقَةْ»[3]

وبالله التوفيق، ومنه الهداية لأقوم طريق، والله أعلم.

[2] [الاعتراض الثاني: التنـزيه والتشبيه، وتأويل المُتشابهات]

قال [الكازروني]: الاعتراض الثاني هو أنّ الشيخ قُدّس سرّه قال في فصّ نوح عليه السلام: «إنّ التنـزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد، فالمُنـزّه إمّا جاهل أو قليل الأدب»[4]. ثمّ قال: «للحقّ في كلّ خلق ظهور، فهو

---

(1) "في الباب الثامن والتسعين ومئة" ليس في (ت). والعبارة التي تليها وردت مرة أخرى: "سبحان الذي خلق الأشياء وهو عينها".

(2) فصوص الحكم، ص159.

(3) فصوص الحكم، ص159:
"والّذي يَفْهَمُ هذا حَازَ أَسْرَارَ الطَّرِيقَةْ"

(4) فصوص الحكم، ص68.

الظاهر في كلّ مفهوم، وهو الباطن عن كلّ مفهوم، إلّا عن فهم من قال: إنّ العالم صورة الحقّ وهويته، وإنّه الظاهر في كل مظهر»[1]. وقال بعده بأسطر: «وهكذا من شبّه ولم ينزّهه قيّد الحقّ وحدّده ولم يعرفه، ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه، ووصف الحق، ووصفه بهما فقد عرفه تعالى»[2]. وقال في فصّ إدريس عليه السلام: «إنّ الحق المنزّه هو الخلق المشبّه»[3]. وقال في فصّ إسماعيل عليه السلام:

«فلا تنظُرْ إلى الحقّ ... وتُعْرِيه عن الخلْق
ولا تنظُرْ إلى الخلْق ... وتكْسُوه سوى الحقّ
ونزّهه وشبّهه ... وكُنْ في مقعد صدق»[4]

وعلماء الرسوم طعنوا في هذا الكلام طعنًا كلّيًا، ومنشأه عدم الفهم. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: عبارة الشيخ قدّس الله سرّه في فصّ نوح عليه السلام

«اعلم أنّ التنزيه عند أهل التحقيق في الجانب الإلهي (وفي نسخة عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي) عين التحديد والتقييد، فالمنزّه إمّا جاهل وإمّا صاحب سوء أدب. ولكن إذا أطلقاه وقالا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزّهه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب، وأكذب الحقّ والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر. ويتخيّل أنّه في الحاصل وهو في الفائت، وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض. ولا سيما وقد علم أنّ ألسنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحقّ بما نطقت به إنّما جاءت به في العموم على المفهوم الأول، وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان كان في

---

(1) فصوص الحكم، ص68.
(2) فصوص الحكم، ص69. وفي الفصوص بتحقيق عفيفي: "وهكذا من شبّهه ولم ينزّهه".
(3) فصوص الحكم، انظر فصل إلياس وهو إدريس، ص181 وما بعدها، ومقدمة عفيفي ص30.
(4) فصوص الحكم، ص91. والشطر الأخير فيه: "وقُمْ في مقعد الصدق".

وصف ذلك الشخص. فإنّ للحق في كل خلق ظهورًا خاصًا، فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم، إلّا عن فهم من قال: "إنّ العالم صورته وهويته"، وهو الاسم الظاهر، كما أنّه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن. فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبّر للصورة. فيؤخذ في حدّ الإنسان مثلًا باطنه وظاهره، وكذلك كل محدود. فالحق محدود بكلّ حدّ، وصور العالم لا تنضبط ولا يُحاط بها ولا تُعلم حدود كل صورة منها إلّا قدر ما حصل لكلّ عالم من صوره. فكذلك يجهل حدّ الحقّ تعالى، فإنّه لا يُعلم حدّه إلّا من يعلم حدّ كل صورة، وهذا محال حصوله، فحدّ الحقّ محال. [ص٢١]

وكذلك من شبّهه وما نزّهه، فقد قيّده وحدّده وما عرفه. ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه، ووصفه بالوصفين على الإجمال -لأنّه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور- فقد عرفه مُجملًا لا على التفصيل. ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحقّ بمعرفة النفس. ((من عرف نفسه فقد عرف ربه))، وقال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ...﴾ [فصلت: 53] وهو ما خرج عنك، ﴿...وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ وهو عينك، حتى يتبيّن للناظر أنّه الحقّ، من حيث إنّك صورته وهو روحك. فأنت له كالصورة الجسمية لك. وهو لك كالروح المدبّر لصورة جسدك. والحدّ يشمل الظاهر والباطن منك، فإنّ الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبّر لها لم تبقَ إنسانًا، ولكن يقال فيها: إنّها صورة تُشبه صورة الإنسان، فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أو حجارة، ولا ينطلق عليها اسم الإنسان إلّا بالمجاز لا بالحقيقة. وصور العالم لا يُمكن زوال الحقّ عنها أصلًا، فحدّ الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز، كما هو حدّ الإنسان إذا كان حيًّا. وكما أنّ ظاهر صورة الإنسان تُثني بلسانها على روحها ونفسها والمدبّر لها، كذلك جعل الله صورة العالم تُسبّح بحمده، ولكن لا نفقه تسبيحهم لأنّا لا نحيط بما في العالم من الصور. فالكلّ ألسنة الحقّ، ناطقة بالثناء على الحقّ. ولذلك قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2]، أي: إليه ترجع عواقب الثناء، فهو المُثني والمُثنى عليه:

فإنْ قُلْتَ بالتنزيهِ كُنْتَ مُقيِّدًا   وإن قُلْتَ بالتشبيه كُنْتَ مُحدِّدًا

وإن قُلْتَ بالأمرين كُنْتَ مُسَدَّدًا   وكُنْتَ إمامًا في المَعارِف سَيِّدًا

[174ب] فمن قال بالإشفاع [قد] كان مُشركًا   ومن قال بالإفراد كان موحِّدًا /

وإيّاك والتَّشبيهَ إنْ كُنْتَ ثانيًا   وإيّاكَ والتَّنزيهَ إنْ كُنْتَ مفردًا

قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزّه، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] فشبّه. قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فشبّه وثنّى، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فنزّه وأفرد»[1].-انتهى، والله أعلم.

[2] قال [الكازروني]: الجواب:- اعلم جعلك الله من العارفين المُكاشفين - أنّ جواب هذا الاعتراض من وجهين:

الوجه الأول: لا بدّ قبل الشروع في المقصود من تقديم مُقدّمة تكون مبنى الكلام، ومنسوبة إلى أهل السُّنة:

اعلم - حرسك الله من كلّ مكروه - أنّ الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه نزّهوا الحقّ تعالى وبالغوا فيه مُبالغة كلّية عظيمة، كما هو مُحقّق عند الخاص والعام أنّه تعالى مُنزّه ومُقدّس عن كلّ شيء فيه شائبة الإمكان. ومع هذا التنزيه فقد بلّغوا عن الله تعالى ومن عند أنفسهم كلمات تدلّ على التشبيه، مثل قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: 75]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]، ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، ﴿يَا حَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: 56]، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: 39]، ((خلق الله آدم على صورته))، ((قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن))، ((لا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره ولسانه ويده ورجله...))، الحديث. ومثل قوله لعبده يوم القيامة: ((مرضتُ فلم تعدني، وجعتُ فلم تطعمني، وعطشتُ فلم تسقني)). ومثل: ((يقول الله تعالى للنار: ﴿هَلِ امْتَلَأْتِ﴾ فتقول: ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: 30]، حتى يضع الجبار قدمه

---

(1) فصوص الحكم، ص68. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ". وكذلك في (هـ) جاء في الهامش "بلغ".

فيها)). ومثل: ((إن الله يفرح بتوبة العبد)). ومثل: سميع وبصير. و((من تقرّب إليّ شبرًا تقرّبت إليه ذراعًا، ومن تقرّب إليّ ذراعًا تقرّبت إليه باعًا، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة)). ومثل: ((ينزل ربنا إلى السماء الدنيا)). ومثل: ((رأيت ربي في صورة شاب أمرد قطط)). وأمثال هذه في الكتب السماوية والأحاديث النبوية كثيرة. فبعض العلماء أوّلوا المُتشابهات، وبعضهم توقفوا وأحالوا علم ذلك على الله تعالى، مع القطع والجزم بأنّه تعالى ليس بجسم ولا جسماني، ولا روح ولا روحاني. وعلى كلّ تقدير فتنزيه الحقّ تعالى وارد عن الأنبياء، والتشبيه أيضًا صادر عنهم، فوجب الجمع / بين التنزيه والتشبيه. [1175]

إن قيل: إن أوّلنا أو توقّفنا وأحلنا علم ذلك إلى الله تعالى مع الجزم بأنّه تعالى مُنزّه عن شائبة الإمكان ارتفع التشبيه مُطلقًا ولم يبقَ منه أثر، وبقي التنزيه المُجرّد الذي ليس فيه رائحة من التشبيه، فكيف يجب الجمع بين التشبيه والتنزيه؟ وإن لاحظنا التنزيه[1] الصرف ولم نضم إليه التشبيه المحض، لزم الجمع بين النقيضين، لأنّ التنزيه ينفي التشبيه، والتشبيه برفع التنزيه، والجمع بين الإثبات والنفي في أمر واحد من وجه واحد محال!

قلنا [الكازروني]: لنا في هذا الجواب ثلاثة مقامات:

الأول: لـمّا كانت هذه العبارات التشبيهية صادرة عن الأنبياء من غير شك ولا شبهة، وجب علينا الإيمان بها سواء أوّلنا أم توقفنا. سُئل الإمام مالك رحمه الله تعالى عن معنى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، فقال: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة". ونحن نعني بالتشبيه مجرد الإيمان بتلك العبارات، وليس هذا اصطلاحًا مُجرّدًا، فإنّ تلك الألفاظ تدلّ على التشبيه بلا شك. غاية ما في الباب أنّا إمّا نُؤول، أو نتوقّف ونَكِلُ علمها إلى الله تعالى، وهذا لا يُنافي التشبيه بهذا المعنى.

المقام الثاني: هو أنّ أكابر المُحدّثين من أهل السّنة والجماعة مثل ابن

---

(1) في (هـ) التشبيه.

خزيمة، وابن تيمية، أي: ومن تبعهما على ذلك، بل وتقدّمهما فيه خلق كثير من أجلّاء العلماء المشهورين بالعلم الرصين والدّين المتين، قد اتفقوا على عدم التأويل وعدم التوقف. وقالوا بأن اليدين والاستواء والوجه وأمثالها كلها صفات حقيقية قائمة بذات الحقّ جلّ وعلا كما يقول به سائر أهل السُّنة في الحياة والعلم والقدرة والإرادة[1] والسمع والبصر والكلام والبقاء والتكوين من أنّها صفات حقيقية، وقائمة بذات الحق جلّ وعلا. ومع هذا يقولون: سمعه تعالى ليس كسمعنا، وبصره ليس كبصرنا، وكلامه ليس ككلامنا.

وأكابر المُحدِّثين والأئمة المُجتهدين، كالإمام أحمد بن حنبل يقولون: إنّ يديه ليستا كيدينا، ولكن له تعالى يدان هما صفتان حقيقيتان، / وهكذا وجهه [175ب] تعالى ليس كوجهنا، ولكن له وجه هو صفة حقيقية له تعالى. وهؤلاء ليسوا مُنفردين بهذا المذهب، بل إمام السُّنة وشيخ الجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه موافق لهم في هذا المعنى، لكنه في بعضها دون جميع المُتشابهات.

ونحن ننقل مذهب الأشعري في تلك الصفات، فمنها الاستواء، فله فيه قولان، أحدهما: أنّه عبارة عن الاستيلاء، والثاني: أنّه صفة زائدة على الذات كالصفات[2] الحقيقية. ومنها الوجه، له فيه قولان، أحدهما: أنّه عبارة عن الوجود، والثاني: أنّه صفة ثبوتية وزائدة على الذات. والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وسائر السلف على هذا. ومنها اليدان جعلهما الشيخ عبارتين عن صفتين ثبوتيتين وزائدتين على الذات كسائر الصفات الحقيقية، وسائر السلف والقاضي الباقلاني مُتفقون معه في ذلك. ومنها العين جعلها الشيخ صفة ثبوتية وزائدة على الذات، وتارة يجعلها البصر. ومنها القَدم (بفتح القاف)، ومنها الرجل، ومنها اليمين، ومنها الجنب، جعلها كلها صفات زائدة، وهذا مذهب جميع السلف، وقد يؤولها. ولمّا كانت هذه الصفات صفات تشبيه وسائر السلف وأكابر المُحدِّثين جعلوها كلّها حقائق زائدة على الذات، واعتقدوا ذلك، لا جرم

(1) ليست في (ت).
(2) في (هـ) بالصفات. حاشية في (ت) مفادها "بلغ".

لو سُمّي هذا النوع من الصفات تشبيهًا لم تكن خارجًا عن دائرة الشرع. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: بل الصحيح من مذهب الأشعري رحمه الله تعالى عدم التأويل وإجراء جميع[1] المُتشابهات على ظاهرها، وهو آخر ما رجع إليه واعتمده في كتابه المُسمّى بـ **الإبانة عن أصول الديانة**.

قال الحافظان أبو القاسم ابن عساكر في كتابه **تبيين كذب المفتري على أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري**، وابن تيمية في **الفتاوى التدمرية**: إنّ كتاب **الإبانة** آخر مُصنّفاته والمعول عليه من بين كتبه.

قال ابن عساكر:

"أصحاب الأشعري يعتقدون ما في الإبانة أشدّ اعتقاد، ويعتمدون عليها أشدّ اعتماد، يثبتون لله ما أثبته الله لنفسه /من الصفات، ويصفونه بما [1ب٢٧٦]
اتّصف به في مُحكم الآيات، وبما وصفه به نبيه في صحيح الروايات، ويُنزّهونه عن سِمات النقص والآفات. فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم والتكييف فحينئذ يسلكون طريق التأويل، ويثبتون تنزّهه بأوضح دليل. ويُبالغون في إثبات التنزيه له والتقديس، خوفًا من وقوع من لا يعلم في ظُلَم التشبيه. فإذا أمِنوا ذلك رأوا أنّ السكوت أسلم، وترك الخوض في التأويل إلّا عند الحاجة أحزم، وما مثالهم في ذلك إلّا مثل الطبيب الحاذق يُداوي كل داء من الأدواء بالدواء[2] الموافق". ثم قال: "ولسنا نرى الأئمة الأربعة في أصول الدّين مُختلفين، بل نراهم في القول بتوحيد الله وتنزيهه في ذاته وصفاته مؤتلفين. والأشعري رحمه الله تعالى في الأصول على منهاجهم أجمعين"[3]. انتهى كلام ابن عساكر مُلخّصًا.

---

(1) ليست في (هـ).

(2) ليست في (ت).

(3) ابن عساكر، علي بن الحسن، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، دمشق، 1347، ص388.

وعلم من قوله: "فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم"، إلخ. . .، أنّه ليس للأشعري في المُتشابهات قولان: التأويل وعدمه، قاله الأصل. بل له قول واحد وهو عدم التأويل، ولكنّه إذا وجد المُجسم أوّلها دفعًا لاعتقاده التجسيم.

ولنقل شيئًا من كلام الإبانة تتميمًا للفائدة، قال الأشعري رحمه الله تعالى في الإبانة:

"قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله وسنّة نبيه صلى الله عليه وسلم، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون. (. . .) وجُملة قولنا: أنّا نقرّ بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا نرد من ذلك شيئًا. (. . .) وأنّ الله مستوٍ على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، وأنّ له وجهًا كما قال: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن: 27]، وأنّ له يدين بلا كيف كما قال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: 64]، وقال: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: 75]، وأنّ له عينين بلا كيف كما قال: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: 14]. ونثبت لله السمع والبصر، ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج. (. . .) وندين أنّ الله يُرى بالأبصار يوم القيامة كما يُرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأنّ الله تجلّى للجبل فجعله دكًا. / [176ب]
وندين بأنه يُقلّب القلوب، وأنّ القلوب بين إصبعين من أصابعه. ونُصدّق بجميع الروايات التي أثبتها أهل النقل: من النزول إلى السماء الدنيا، وأنّ الرب تعالى يقول: هل من سائل؟ هل من مُستغفر؟ وسائر ما نقلوه وأثبتوه، خلافًا لما قاله أهل الزيغ والتضليل. ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وإجماع المُسلمين وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها، ولا نقول على الله ما لا نعلم. ونقول: إنّ الله يجيء يوم القيامة كما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر: 22]، وإنّ الله يَقرُبُ من عباده كيف يشاء كما قال: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾ [ق: 16]، وكما قال: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ

● ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: 8، 9]"[1].

انتهى ما يتعلق بما نحن فيه من كتاب الإبانة بحروفه، وفيه كفاية للمنصف.

وقد مشى على ذلك أكابر أصحابه،[2] فقد قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري في كتاب التفسير:

"قال[3] ابن بطال: تفسير الاستواء بالعلو وهو صحيح، وهو المذهب الحق، وقول أهل السُّنة، لأنَّ الله تعالى وصف نفسه بالعلو، وقال تعالى: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 31]، وهي صفة من صفات الذات[4]. قال: واختلف أهل السُّنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل؟ وقد نقل أبو إسماعيل الهروي في كتاب الفاروق بسنده إلى داود بن علي ابن خلف قال: كنا عند أبي عبد الله بن الأعرابي يعني محمد بن زياد اللّغوي فقال له رجل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، فقال: هو على العرش كما أخبر. قال: يا أبا عبد الله إنّما معناه استولى. فقال: اسكت لا يقال: استولى على الشيء إلّا أن يكون له مضاد. ومن طريق محمد بن أحمد بن النصر الأزدي سمعت ابن الأعرابي يقول: أرادني أحمد بن أبي داود أن أجد له في لُغة العرب: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ بمعنى استولى، والله ما أصبت هذا. وقال غيره: لو كان بمعنى استولى لم يختصّ بالعرش لأنّه مُستولٍ على جميع المخلوقات. وأخرج أبو القاسم اللالكائي في كتاب السُّنة من طريق الحسن البصري، عن أم سلمة أنّها قالت: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر". ومن طريق ربيعة بن عبد الرحمٰن أنّه سئل: / كيف [١٧٧أ]
استوى على العرش؟ فقال: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول،

(1) الأشعري، الإبانة، ص43-44، باختصار.
(2) هنا صفحتان فارغتان في (س)، والنصّ في بداية الورقة 229أ، هو استمرار للورقة 227ب، دون نقص أو انقطاع، وقد كتب في 227ب "بياض". وورد في هامش (هـ) "بلغ".
(3) حاشية في (س، ق229أ) مفادها: "بلغ" وقد استطرد المؤلف في النقل عن ابن حجر في فتح الباري، حوالى صفحتين.
(4) في (هـ) صفات الله تعالى.

وعلى الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التسليم". وورد مثله عن مالك. وأخرج البيهقي بسند جيد عن الأوزاعي قال: كنّا والتابعون مُتوافرون نقول: إن الله على عرشه، ونؤمن بما ورد [كذا] به السُّنة من صفاته. وأخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال: كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحدّون ولا يشبهون، ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون: كيف؟ قال أبو داود: وهو قولنا. قال البيهقي: وعلى هذا مضى أكابرنا.

وأسند اللالكائي عن محمد بن حسن الشيباني قال: اتّفق الفقهاء كلّهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الرب، من غير تشبيه ولا تفسير، فمن فسّر شيئًا منها وقال بقول جَهْم فقد خرج عما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وفارق الجماعة، لأنّه وصف الرب بصفة لا شيء. ومن طريق الوليد بن مسلم: سألت الأوزاعي ومالكًا والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفات فقالوا كلهم: "أمِرّوها كما جاءت، بلا كيف". وأخرج ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الأعلى سمعت الإمام الشافعي يقول: لله أسماء وصفات لا يسع أحد ردّها، ومن خالف بعد ثبوت الحجة (عليه كفر، وأما قبل قيام الحجة)[1] فإنّه يعذر بالجهل. وأسند البيهقي بسند صحيح عن ابن عيينة أنّه قال: "كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت". قال البيهقي والآثار فيه عن السلف كثيرة، وهذه طريقة الشافعي وأحمد بن حنبل.

وقال الترمذي في تفسير المائدة: قال الأئمة: نؤمن بهذه الأحاديث من غير تفسير، منهم الثوري ومالك وابن عيينة وابن المبارك. وقال ابن عبد البر: أهل السنة مُجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسُّنة، ولم يُكيّفوا شيئًا منها، وأمّا الجهمية والمُعتزلة والخوارج فقالوا من أقرّ بها فهو مُشبِّه، فسمّاهم من أقرّ بها "مُعطلة". وقال إمام الحرمين

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

في الرسالة النظامية: "الذي نرتضيه رأيًا وندين الله به عقيدة اتّباع سلف الأمة للدليل القاطع أنّ إجماع الأمة حجة، فلو كان تأويل هذه الظواهر دينًا لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق /اهتمامهم بفروع الشريعة. وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك هو الوجه المتّبع"[1]. انتهى كلام فتح الباري. [177ب]

وقال الإمام الرازي في التفسير الكبير في سورة آل عمران: "المُختار: الإيمان بالظواهر وعدم التأويل"، والله أعلم.

قال [الكازروني]: المقام الثالث، هو ما ذكر في الفصل الأول في جواب الاعتراض الثالث أنّ أهل السُّنة أثبتوا الصفات الزائدة بقياس الغائب على الشاهد، وهذا الكلام قد نقّحناه هُناك تنقيحًا كلّيًا، بحيث صح هناك كلام الشيخ وطابق. فعلى ذلك التقدير الصفات الثماني التي هي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والبقاء أو التكوين معان مُشتركة بيننا وبين الحقّ تعالى، وهذا القدر من التشبيه وافٍ وكافٍ. ولهذا تُسمّي المعتزلة أهل السُّنة مُشبّهة، وهذا بوساطة قياس الغائب على الشاهد الذي هو عين التشبيه. وهذا المقام أقوى وأظهر لأنّ فيه التشبيه واضح بغير شُبهة، وكلّما ذكرنا التشبيه فهذا المعنى هو مُرادنا به لا غير، ونحن في هذا المعنى موافقون لأهل السُّنة، (وكلّ ما ورد علينا ورد عليهم، فما هو جوابهم فهو جوابنا. وعلى هذا فالجمع بين التشبيه)[2] والتنزيه من قواعد أهل السُّنة.

[حديث التحول في الصور]

الوجه الثاني من الجواب يتوقّف على تقديم مُقدّمة تكون أساس البناء، وهي أنّه ورد في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: ((أنّ جمعًا

(1) العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج13، ص406 وما بعدها.
(2) ما بين قوسين ليس في (س). حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: نعم، إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ ليتبع كل أمة ما كانت تعبد. فيسقط في النار كل من عبد غير الله تعالى، ويبقى من كان يعبد الله من برٍّ وفاجر. فيأتيهم رب العالمين في أدنى صورة من الصور التي رأوه فيها، فيقول: ما تنظرون[1]، فيقولون: إننا فارقنا الناس في الدنيا مع الفقر إليهم فكيف نتبعهم؟ فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك! لا نشرك بالله شيئًا. فيقول هل بينكم وبينه علامة؟ فيقولون: نعم
[117a] / الساق. فيُكْشَفُ عن ساق[2]. وفيه: فيرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم؟ فيقولون: نعم أنت ربنا)). وهذا الحديث يُسمّى "حديث التحوّل"، لأنّه تعالى يتحوّل من صورة إلى صورة، وينكرونه في الصورة الأولى، ويعترفون به في الثانية. ولما كان ذات الحقّ تعالى مُتقدّسًا ومُتنزّهًا عن الصورة وعن التحوّل والتغير، لا جرم يكون معنى الحديث أنّ الذات المُقدّسة يجوز أن تُرى في المنام في صورة مخصوصة، وأن تتجلّى في تلك الصورة في اليقظة، كما ورد أنّه صلى الله عليه وسلم قال: ((رأيت ربي في صورة شاب أمرد قطط))، وفي رواية: ((في أحسن صورة)).

قال الإمام الرازي في كتاب **تأسيس التقديس**: "جائز أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه في المنام في صورة مخصوصة، لأنّ الرؤيا من تصرّفات الخيال، وهو لا ينفك عن صورة مُتخيّلة"[3]. ومعلوم أنّ الإمام من أكابر أهل السُّنة، فحيث جوّز هذا في المنام، فلمَ لا يجوز أن يجوّز مثله في اليقظة، وأن تكون رؤية الله تعالى يوم القيامة، وتحوّله في الصورة من هذا القبيل؟ ولا مانع من ذلك شرعًا ولا عقلًا. وعلى هذا ظهور الحقّ في الصور بطريق التمثيل، كما أنّ العلم يظهر بصورة اللبن، كما مرّ سابقًا في الفصل

---

(1) في (هـ) تنظرون.

(2) ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: 42].

(3) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ص119.

الأول، في الجواب عن السؤال الخامس، فتذكَّرْه. فظهور الحق في الصور تشبيه، وتجرّده ووجوب وجوده تنزيه، والجمع بينهما مُتصوّر، وليس بمحال. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: لنذكر جُملة من أحاديث التجلّي في الصور تتميمًا للفائدة، منها: ((إذا كان يوم الجمعة نزل الله تبارك وتعالى من علّيين على كرسيه. . .))، وفيه. . . ((. . .ثم يصعد تبارك وتعالى على كرسيّه)).

ومنها: ((إنّ أحدكم إذا قام في صلاته فإنّه يُناجي ربّه، وإنّ ربّه بينه وبين القبلة)). ومنها حديث زينب أم المؤمنين: ((زوّجني الله من فوق سبع سماوات)). ومنها حديث: ((فإذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم فقال: السلام عليكم يا أهل الجنة))[1]. ومنها عند البخاري في "التوحيد" من حديث أبي سعيد: ((فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته /التي رأوه فيها أول مرة))، ومن [178ب] حديث أبي هريرة في الرقاق: ((فيأتيهم الله في غير صورته التي يعرفون))، ثمّ قال بعده: ((فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون)). وعند مسلم من حديث صهيب: ((فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون))، ثم قال بعده: ((فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون...)).

ومن حديث جابر بن عبد الله: ((فيقولون: حتى ننظر إليك، فيتجلّى لهم يضحك)).

وعند الحاكم من حديث أبي سعيد: ((ثم يتبدّى الله لنا في صورة غير صورته التي كنا رأيناه فيها أول مرة)).

ومن حديث ابن مسعود: ((فيتمثل لهم الرب العالي، فيأتيهم...))، وفي رواية أخرى له: ((ثم يتمثل الله للخلق فيلقاهم)).

وعند البيهقي وغيره من حديث أبي هريرة: ((جاءهم الله فيما شاء من هيئة)).

(1) في (هـ) زيادة: "وفيه مقال للحفاظ".

وعند الترمذي من حديث ابن عباس، وحسّنه: ((أتاني الليلة ربي في أحسن صورة)).

ومن حديث معاذ بن جبل وصححه: ((فإذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة)).

وعند الطبراني من حديث جابر بن سُمرة: ((إن الله تجلّى لي في أحسن صورة)).

ومن حديث أبي هريرة: ((رأيت ربي في منامي في أحسن صورة)).

ومن حديث أبي رافع: ((رأيت ربي في أحسن صورة)).

ومن حديث أبي أمامة: ((أتاني ربي في أحسن صورة)). ومن حديث أبي عبيدة ابن الجراح: ((رأيت ربي عز وجل في أحسن صورة)).

ومن حديث عبد الرحمٰن بن عـاكر الحضرمي: ((وما لي لا أكون كذلك، وقد تبدّى لي ربي في أحسن صورة))، جوابًا لمن قال: ما رأيناك أسفر وجهًا منك الغداة.

ومن حديث ثوبان: ((إنّ ربي عزّ وجل أتاني الليلة في أحسن صورة)).

ومن حديث ابن عباس: ((رأيت ربي في صورة شاب له وفرة))، قال الحافظ السيوطي عن أبي زرعة الرازي: إنّه حديث صحيح. وفي أكثر هذه الأحاديث ليس ذكر[1] المنام فتحتمل أنّه رآه يقظة.

وعند البخاري في أول كتاب "الاستئذان" عن أبي هريرة: ((إن الله خلق آدم على صورته)). وعند مسلم عنه: ((إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته)). وعند الطبراني في السُّنة عنه: ((إذا قاتل أحدكم فليتّق
[١٠٦ب] الوجه، / فإن الله خلق آدم على صورة وجهه)). وعند الدارقطني عنه: ((إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، فإنّ وجه الإنسان على صورة الرحمٰن)). وعند ابن أبي عاصم أيضًا في السُّنة، والطبراني من حديث ابن عمر بسندٍ رجاله

---

(1) في (س) ذلك.

ثقات: ((فإنّ الله خلق آدم على صورته)). إلى غير ذلك مما يطول استيعابها ويتعذّر استقصاؤها، فقد بلغت الأحاديث الناطقة بتجلّي الحقّ تعالى في الصورة مبلغ التواتر لمن تتبّع الأحاديث، والله اعلم.

قال [الكازروني]: وبعد ما تقرّرت هذه المُقدّمة فلنشرع في الجواب والله الموفق والمُعين:

لمّا كان التنـزيه تميّزًا، لهذا كان تحديدًا وتقييدًا. وحيث إنّ الذات كما تقرّر مبدأ جميع الأحكام والآثار، ولها وجه العينية بالنسبة إلى الأشياء، ولها أيضًا وجه الغيرية. ووجه العينية تشبيه، ووجه الغيرية تنزيه، وفي الواقع إنّه عين من وجه وغير من وجه، لا جرم كان التنـزيه فقط تحديدًا وتقييدًا، والتشبيه فقط أيضًا تحديدًا وتقييدًا، وكلا الطرفين إفراط وتفريط. وكمال الاعتدال هو أنّ نسبة الذات من حيث هي تنزيه، ومن حيث العينية تشبيه، بحيث لا يكون هذا مانعًا من ذاك، ولا ذاك من هذا. فإنّ[1] المُنـزّه الصرف إن علم هذا المعنى أو لم يعلم، وجرّد التنـزيه عن التشبيه، فهو قليل الأدب، والتشبيه الصرف الخالي عن التنـزيه كفر وضلال. وعلى هذا فالحقّ المُنـزّه من حيثية الذات واجب الوجود من حيث تجرّده عن المظاهر واستغناؤه الذاتي عما سواه، والحقّ المُشبّه من حيث العينية وظهوره في المظاهر ومعيّته ومبدئيته. ولا ينبغي أن يُرى الحقّ من حيث إنّه مبدأ الآثار والأحكام[2] ومُقارن وغير مُباين، أنّه مُعرّى عن الخلق، لأنّه من تلك الحيثية مُستجن في تلك الآثار والأحكام بموجب ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: 4]، وأنّه ظاهر بتلك الأحكام والآثار ظهور نور الشمس بألوان المرايا على ما قرّرناه سابقًا، وأن لا يُكسى ما هو غير الحقّ من كل الوجوه، بل يُكسى ما هو غير من وجه وعين من وجه، وذلك الموجود الخارجي. فيجعل كسوة / الحقّ [...] من حيث العينية حتى لا يصير غير الحقّ كسوة الحقّ. وإذا فعلت ذلك فنزّهه من

---

(1) في (هـ) فإذن.

(2) جملة: "من حيث إنّه مبدأ الآثار والأحكام" مُكرّرة في حاشية (س، ق212) وفي (هـ) مُكرّرة ومشطوب عليها.

حيث الذات المُنزّه عن الكيف، وشبهه من حيث المعية والمُقارنة ومبدئيته لسائر الأحكام والآثار، وبهذا تصير قائمًا في مقعد صدق لا في مقعد كذب، لأنّك بيّنت الواقع في نفس الأمر. فإذا فعلت ذلك سواء كنت في جمع العينية أو في فرق الغيرية فإنّك لا يُصيبك ضرر ديني. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: قول الشيخ قدّس الله سرّه:

«ولا تَنْظُرْ إلى الحَقّ وتُعْرِيهِ عَنِ الخَلْقِ

ولا تَنْظُرْ إلى الخَلْقِ وتَكْسُوهُ سِوَى الحَقّ»(1)

فجعل في المصراع الأول: الخلق كسوة الحق، وفي الثاني: الحق كسوة الخلق. فترجمة الأصل للمصراع الثاني غير موافق لمُراد الشيخ، لأنّه جعل الخلق كسوة الحق، وهو معنى المصراع الأول. وأمّا المصراع الثاني فالحقّ هو الظاهر بصور الخلق، إذ لا ظهور للأكوان إلّا بالوجود الظاهر لذاته، فلتعينه بمُقتضى استعدادات الأعيان الثابتة صار خلقًا لمعروض(2) التعيّن. فالمُتعيّن بالتعيّن الحادث المُقيّد إنّما ظهر بالوجود الحقّ، وفي الوجود الحقّ. فالظهور للحقّ بالذات وللخلق لظهوره به وفيه. فالظاهر المُطلق كسوة الظاهر المُقيّد دون العكس، لامتناع انفكاك المُقيّد عن المُطلق، والله أعلم.

[3] [الاعتراض الثالث: أبو سعيد الخراز لسان من ألسنة الحقّ]

قال: الاعتراض الثالث، إنّه قال في فصّ إدريس عليه السلام: «قال أبو سعيد الخراز رحمه الله تعالى، وهو وجه من وجوه الحقّ، ولسان من ألسنته،

(1) فصوص الحكم، ص93. والشطر الثاني من البيت الأول مع الشطر الأول من البيت الثاني ليسا في (س، ق232ب).

(2) في (هـ) لعروض.

إنّه: "لا يُعرف الله إلّا بجمعه بين الأضداد" (ثمّ قال): وهو المسمّى بأبي سعيد الخراز وغيره من أسماء المحدثات»[1].

[3] الجواب: قد تقرّر فيما سبق أنّ الباري تعالى من حيث إنّه مبدأ الآثار والأحكام له وجه خاص بالنسبة إلى كل ماهية من الماهيات، ليس ذلك الوجه بالنسبة إلى غيرها، فأبو سعيد الخراز وجه من وجوه الحقّ بلا شكّ ولا ريب، وفي الحديث الصحيح: ((إذا قال الإمام: "سمع الله لمن حمده"، فقولوا: "ربنا لك الحمد"، فإن الله تعالى قال على لسان عبده "سمع الله لمن حمده")). وهذا حديث نبوي، صلى الله عليه /وسلم، يُخبر عما تقرّر سابقًا من [...] كون الحق تعالى مبدأ جميع الآثار، ولكن مبدئيته لكل شيء بحسب ذلك الشيء، مثل ظهور النور بحسب الألوان، والصور بحسب المرايا، لأنّ اختلاف مُقتضيات الماهيات سبب تنوّعها واختلاف المبدأ، وذلك بمنزلة الآلة.

وفي هذا المقام الذي يُقال له: "قرب الفرائض" العبد يكون آلة الحق، لأنه تعالى يقول على لسان العبد ويرى بعينه ويقتل بيده، وهكذا سائر القوى والجوارح، أي: كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17]، وقوله: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: 14]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: 10]، قال الله على لسانه[2] إلى غير ذلك. وهذا بخلاف قرب النوافل كما في حديث: ((فبي يسمع وبي يبصر)) إلى آخره... حيث إن الحق فيه آلة للعبد.

وعلى هذا فأبو سعيد الخراز لسان من ألسنة الحقّ. وأما قول أبي سعيد: "لا يُعْرَفُ الله إلا بجمعه بين الأضداد" فمعناه أنّ ذات الباري تعالى من حيث هي هي واحد [كذا] من جميع الوجوه، وليس فيها حيثية دون أخرى، ووجهة دون أُخرى، كما تقوله الفلاسفة. ونحن معهم إلى هذا الموضع مُتفقون، والخلاف واقع بيننا وبينهم فيما بعد هذا، فإنّ الصفات عندهم عين الذات وجودًا

(1) فصوص الحكم، ص77.
(2) في (هـ) على لسان عبده.

ومفهومًا، وعندنا عين الذات وجودًا فقط، وإنّها غيرها مفهومًا. وعند الأشاعرة زائدة على الذات وجودًا ومفهومًا. فطريقتنا وسط بين طريقي الفلاسفة والأشاعرة، وخير الأمور أوسطها.

وحيث إنّ ذات الباري تعالى واحد من جميع الوجوه، فهو أول وآخر من جهة واحدة، وظاهر وباطن من جهة واحدة، وإن كانت أوليته تعالى بالنسبة إلينا من وجه وآخريته بالنسبة إلينا من وجه آخر، وكذلك ظاهريته وباطنيته. وحيث إنّ الأول بالنسبة إليه عين الآخر، والظاهر بالنسبة إليه عين الباطن، لا جَرَمَ كان جامعًا بين الأضداد. وهذا المعنى لا يتصوّر في غيره تعالى، لأنّ هذه الحقيقة [هـ1/ب] فيما عداه مفقودة، ولهذا قال /الشيخ قُدّس سرّه في الباب الرابع والعشرين من الفتوحات: «قال أبو سعيد الخراز: ما عرفت الله تعالى إلّا بالجمع بين الأضداد. ثم تلا: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]، يريد من وجه واحد، لا من نسب مُختلفة كما يراه أهل الفكر من علماء الرسوم»[1].

☆ وأما معنى قول الشيخ قُدّس سرّه: «إنّ الحقّ هو المُسمّى بأبي سعيد الخراز وغيره من أسماء المُحدثات»[2] هو أنّ الموجود الخارجي كما تقرّر سابقًا عبارة عن شيئين: الماهية ومبدأ الأحكام والآثار المُقارن للماهية، وأنّ الماهية من حيث ذاتها ليس لها وجود، وأنّ الموجود نفس المبدأ، كما أنّ ألوان المرايا ليس لها وجود في ذلك الجدار الذي سمّيناه الخارج فيما سبق، وأنّ الذي هو مُحقّق الوقوع على الجدار إنّما هو مُجرّد النور لا غير، وإن كان النور في رأي العين مُنصبغًا واقعًا على الجدار. لا جرم أنّ المُسمّى والمشهود والموجود هو "نفس المبدأ"، لكن من حيث تقيده وتعدّده وتميزه بآثار كل ماهية، ولهذا اختلفت الأسماء وكثرت من أجل اختلافات[3] الماهيات وكثرتها، فافهم ولا تتوهم!.

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص184.

(2) فصوص الحكم، ص77.

(3) في (هـ) اختلاف. ورد في هامش (هـ) "بلغ".

[4] [الاعتراض الرابع: التشبيه والتنزيه - الظاهر والباطن]

الاعتراض الرابع: إنّه قال في فصّ نوح عليه السلام:

«لو أنّ نوحًا عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه، فدعاهم جهارًا ثم دعاهم إسرارًا، ثمّ قال: ﴿ٱسۡتَغۡفِرُوا۟ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارࣰا﴾ [نوح: 10]، وقال: ﴿إِنِّي دَعَوۡتُ قَوۡمِي لَيۡلࣰا وَنَهَارࣰا ۝ فَلَمۡ يَزِدۡهُمۡ دُعَآءِيٓ إِلَّا فِرَارࣰا﴾ [نوح: 5، 6]، وذكر عن قومه أنّهم تصامّوا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته، فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم. وعلم أنّهم إنّما لم يُجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان، والأمر قرآن لا فرقان، ومن أُقيم في القرآن لا يُصغي إلى الفرقان»[1].

ثمّ ذكر الشيخ كلامًا حاصله لو أنّ نوحًا جمع في دعوته بين التشبيه والتنزيه، كما جمع محمد صلى الله عليه وسلم في آية: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءࣱۖ...﴾ [الشورى: 11]، لقبلوا وأجابوا دعوته كما أجابت أمة محمد صلى الله عليه وسلم محمدًا، فإنّه شبّه ونزّه في آية، بل في نصف آية، على تقدير أن يكون الكاف غير زائدة. / فإثبات المثل تشبيه، ونفي مثل المثل تنزيه. فما دعا [181أ] محمد قومه ليلًا ونهارًا بل، دعاهم ليلًا في نهار، ونهارًا في ليل، يعني شبّه في تنزيه ونزّه في تشبيه.

وقال في فصّ إلياس عليه السلام في قوله تعالى: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ﴾ لك ﴿حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: 124]، فله وجهان؛ أحدهما: أن يكون رسل الله مبتدأ، والله خبره، وقوله: «أعلَمُ حيث يجعل رسالته» خبر مبتدأ محذوف أي: هو أعلم. والثاني: أن يكون الله مبتدأ،

---

[1] فصوص الحكم، ص70. وقد وردت بداية الاقتباس في (ت) كذا: «وأنّ نوحًا عليه السلام لو جمع...»، وما أثبتناه من بقية النسخ، وهو الموافق لنص الفصوص المطبوع بتحقيق عفيفي.

وأعلم خبرًا. وعلى الوجه الأول "رسل الله الله". وعلى الثاني غيره، وهذا هو التشبيه في التنزيه والتنزيه في التشبيه"[1].

[4] الجواب: -اعلم جعلك الله من الورثة المُحمديّين - أنّ اعتراض الناس في هذا المقام على الشيخ قدّس الله سرّه ناشئ عن عدم الاطّلاع على كلام قدماء أهل السُّنة والجماعة، لأنّ هذا المعنى الذي أشار إليه الشيخ قدّس الله سرّه قد صرّح به أكابر أهل السُّنة، من جُملتهم الإمام فخر الدين الرازي، فإنّه قال في كتابه تأسيس التقديس:

"إنّ المُتشابهات صارت شبهة عظيمة للخلق في الإلهيات والنبوّات والشرائع. أمّا الإلهيات فرُبّ شخص آمن بالقرآن، وقد اعتقد في الباري اعتقادات باطلة مثل التجسيم والتشبيه، ووصفوه بأوصاف تُنافي الألوهية. وأمّا النبوّات فرُبّ شخص عارف بوجوه التنزيه وقد اتّخذ المُتشابهات مطعنة في النبوّة، ويقول: إنّ هذا الشخص المُدّعي النبوّة لو كان رسولًا أو نبيًّا كان أول مراتبه أن يعرف ربه، وحيث إنّه لم يعلم ربه ووصفه بصفات المُحدثات امتنع كونه رسولًا أو نبيًّا. وأمّا الشرائع فرُبّ شخص قد علم طهارة الرسول صلى الله عليه وسلم من الجهل بالله، ولكن قال: إنّ القرآن قد بُدّل وغُيّر، لأنّ الله تعالى يقول في القرآن إنّه: هدى وشفاء وبيان وحكمة، ومعلوم بالضرورة أنّ المُتشابهات (أسباب عظيمة لضلال الخلق، وغايته أنا نحمل أكثر المُتشابهات)[2] على أنّه تعالى تكلّم بالمجاز كما أوّلوها بالمعاني المجازية. ولكن إذا كان المُتكلم بالمجاز موهِمًا للقول / الباطل والاعتقاد [181ب] الفاسد كان واجبًا عليه التصريح بما يدفع تلك الأوهام الفاسدة. وليس في القرآن ما يدلّ على التنزيه بطريق التصريح إلّا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ﴾، ودلالته على التنزيه ضعيفة. كأن مُراد الإمام بضعف الدلالة تعقيبه

---

(1) فصوص الحكم، ص182. ورد في فصوص الحكم: "فالله أعلم" موجهة: له وجه بالخبرية إلى رسل الله، وله وجه بالابتداء إلى ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: 124]. وكلا الوجهين حقيقة فيه، ولذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه، وبالتنزيه في التشبيه».

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

بـ ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، مع وجود الكاف، لأنّ المعنى مع وجوده: "ليس مثل مثله شيء". ثم قال الإمام [الفخر الرازي]: وقد ذكروا أنواعًا من الفوائد في إنزال المُتشابهات، ثم عدّد تلك الفوائد وقال في الفائدة التي هي آخر الفوائد، وقال: إنّها أقواها: إنّه لمّا كان القرآن مُشتملًا على دعوة الخواص والعوام، وعقول العوام[1] لا تقوى لإدراك الحقائق العقلية المحضة، فكلّ أحد من العوام إذا سمع بإثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيّز ولا بمُشار إليه ظنّ أنّه عدم محض، فوقع في التعطيل! فكان الأصلح للعوام أن يخاطبوا بألفاظ دالّة على بعض ما يُناسب ما يتخيّلونه، وتكون مخلوطة بما يدلّ على الحق الصريح"[2]. إلى هُنا ترجمة كلام الإمام فخر الدين رحمه الله.

واقتصر الإمام حجة الإسلام الغزالي في كتابه إلجام العوام عن علم الكلام على هذه الفائدة في إنزال المُتشابهات لا غير. وعلى هذا فكلام الشيخ قدّس الله سرّه عين[3] هذا المعنى، ولكن لمّا وقع في أسلوب التعبير مُغايرة، توهّم القاصرون عن إدراك معنى كلامه أنّه خلاف الصواب. وحينئذ فالتشبيه الذي جوّزوه لفهم العوام هو ما قال الشيخ قُدّس سرّه من أنّ نوحًا عليه السلام لو جمع بين التشبيه والتنزيه ودعا قومه إليهما معًا أجابوه.

وبيانه يطلب بسطًا وتفصيلًا:

فليعلم أنّ قوم نوح عليه السلام كانوا من عبدة الأوثان. وعبدة الأصنام نوعان:

الأول: كانوا على كمال التنزيه بحيث وصلوا فيه إلى مرتبة الإفراط، وكان عبادتهم الأوثان بسبب كمال تنزيههم. بيانه أنّهم كانوا يقولون: إنّ عبادة صانع العالم واجب علينا، ولكن حيث إنّه في كمال التنزيه ليس لنا أهلية عبادته ولا

(1) "وعقول العوام" ليست في (هـ).

(2) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص247 وما بعدها. وهو بالمعنى وفيه بعض التغيير والشرح. وربما ترجمه البَرْزَنْجي من نص الكازروني الفارسي ولم ينقل النص العربي من كتاب الرازي؟

(3) ليست في (س)، (م)، وكتب في هامش (هـ) "لعله من أو على".

صلاحيتنا لها، فنحن نعبد الملائكة لأنّهم مُقرّبون إليه. وحيث إنّا لا نرى الملائكة
[1/182] /يتعذّر علينا عبادتهم، فنحن نعبد الكواكب فإنّها هياكل الملائكة وأجسادها، وكلّ من تقرّب إلى جسد شخص فقد تقرّب إلى روحه. وحيث إنّ المعبود يجب أن يكون منظور العابد دائمًا بحيث كلّما أراد أن يُشاهده أمكنه ذلك، والكواكب قد تكون طالعة وقد تكون غاربة، وإذا غربت لم يُمكن مُشاهدتها، اتّخذوا لكلّ كوكب صنمًا يكون مُشَاهَدًا لهم دائمًا نيابة عن الكواكب. فالغرض من عبادتهم الصنم عبادة الكوكب، ومن عبادة الكوكب عبادة المَلَك، ومن عبادة المَلَك عبادة صانع العالم. فهذا المذهب كما ترى ناشئ عن كمال الإفراط في التنزيه.

والنوع الثاني: كانوا[1] في كمال الانهماك والاستغراق في مُلاحظة الأجسام والجسمانيات بحيث لم يكونوا يتصوّرون المُجرّدات، بل كانوا يُحيلون وجود المُجرّدات، كالمُجسّمة في ملتنا. وهؤلاء أيضًا نوعان:

الأول: قائلون بوجود صانع العالم، ولكن من كمال التجسيم كانوا يقولون: إنه جسم نوراني في كمال العظمة، وأنّ الملائكة أنوار مُختلفة في الصغر والكبر، فاتّخذوا صنمًا في غاية العظم وزيّنوه بأنواع الجواهر والمعادن، وجعلوه تمثال صانع العالم. واتّخذوا أصنامًا أُخر مُختلفة في الصّغر والكبر وجعلوها تماثيل الملائكة. وكانوا يعبدون الأصنام، والغرض عبادة صانع العالم. والقرآن المجيد قد أخبر عن حال هاتين الطائفتين، وهو قوله: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: 3].

والنوع الثاني: كانوا مُعطّلين، وما كانوا قائلين بوجود صانع العالم، تعالى وتقدّس، وينسبون التأثير في عالم العناصر إلى الكواكب لا غير. وكانوا عالمين بعلم النجوم وأحكامها وخواصها إلى الغاية، فوضعوا الأرصاد، ولاحظوا مُلاحظات عديدة، واتّخذوا لكلّ كوكب صنمًا ليكون طلسمًا في تأثير الأمور، ورتّبوا لكل طلسم بخورات مخصوصة على كيفيات مخصوصة، وعزائم

(1) ليست في (ت).

مخصوصة في أوقات مخصوصة. وكانوا إذا راعوا تلك المُناسبات ظهرت /آثار [illegible/ب] عجيبة من الطلسمات وغيرها. وكانوا يعبدون تلك الأصنام، وكان القصد منها عبادة الكواكب. وكانوا يعتقدون الكواكب آلهة العالم، وأنّ الشمس إله الآلهة ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ • وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصافات: 180-182].

فعلم أنّ عبدة الأصنام ثلاثة أنواع؛ النوع الأول: كفروا من الإفراط في التنزيه، والثاني: من كمال الإفراط في التجسيم، والثالث: من كمال البلاهة والاستغراق في التجسيم صاروا مُعطّلة. والظاهر أن قوم نوح عليه السلام كانوا الثلاثة الأنواع. ولمّا كان في علم الله القديم أنّ قوم نوح لا يؤمنون، ويموتون على الكفر والضلال، لا جرم قدر أن تكون دعوة نوح على هذا الوجه ليزدادوا ضلالًا، كما قال تعالى: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: 6]. فكان نوح تارة يدعو إلى التنزيه فقط فيفرّ منه المُشبّهون منهم، وتارة يدعو إلى التشبيه فقط فيفر منه المنزّهون منهم، وكان هذا من مكر الله بهم، لقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: 26]، نعوذ بالله من مكر الله. فلو كان نوح عليه السلام يجمع في كلام واحد بين التنزيه والتشبيه كان كلّ من المُشبّهين والمُنزّهين سمع منه ما يُناسب خياله، كما مرّ سابقًا عن الإمام الرازي، فكان سبب سماع ذلك المُناسب لخياله يُقبل عليه ولا ينفر منه، ويَقْبل منه ما جاء به. فلمّا لم يجمع لم يؤمن به إلّا جماعة قليلة، فلو جمع نوح بين الأمرين كما جمع محمد صلى الله عليه وسلم في كلام واحد، مثل آية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] لآمنوا كما آمن أمة محمد صلى الله عليه وسلم، حيث آمن به الجميع.

ثمّ إنّ طائفة منهم كان مُقتضى فطرتهم التنزيه المحض، ضلّوا بعد الإيمان به كالمعتزلة، لكن لم يبلغ ضلالهم إلى الكفر، فخلصوا من ورطة الكفر ودخلوا في رتقة[1] الإسلام، ودخلوا في سلك أمة الإجابة. وطائفة اقتضت فطرتهم

(1) في (ت) يُمكن أن تقرأ الكلمة أيضًا "رِبقة" لأنّ الناسخ وضع نقطة تحت التاء! ومعنى الكلمتين متقارب فالربقة هي العروة، والرتقة تعني الضم والشدّ.

التشبيه المحض ضلوا بعد الإيمان به، لكن لم يبلغ بهم ضلالهم إلى الكفر[1] كذلك كالمُشبّهة. فخلصت الطائفتان من الكفر ودخلوا في الإيمان. / ولكنهما [183ب] دخلتا في البدعة بقدر ميلهما إلى أحد الطرفين. ولا شك أن شر البدعة بالنسبة[2] إلى شر الكفر شر قليل، بل هو خير عظيم، وإن كان بالنسبة إلى خير الإسلام خير قليل.

وطائفة كانت فطرتهم في كمال الاعتدال مثل أهل السُّنة والجماعة، فلما رأوا أنّ محمدًا صلى الله عليه وسلم جمع في دعوته بين التنزيه والتشبيه، علموا سرّ ذلك ووضعوا كل شيء في محلّه. وعلموا أنّ سرّ التشبيه أن لا يقع أولو الطبع الجامد في التعطيل، فإنّ ضرر التشبيه أقلّ من ضرر التعطيل بما لا يتناهى. وطائفة أخرى كانوا من أكابر أهل السُّنة الجامعين بين النظر والاستدلال، والكشف والحال، علموا أنّ فائدة إنزال المُتشابهات ليس ما ذُكر من دفع التعطيل فقط، لأنّه موجب لنسبة الأنبياء إلى إظهار غير الواقع في صورة الواقع، وهذا أمر شنيع، ولا سيما في الإلهيات، بل هذه الفائدة المذكورة مقصودة تبعًا وعرضًا، والمقصود أولًا وبالذات بيان صفاته تعالى وتجلّياته. فإنّ الصفات نوعان: صفات تشبيهية وصفات تنزيهية، والعقل بمُجرّد فكره ونظره إنّما يصل إلى التنزيهية ولا يصل إلى التشبيهية. فكان بعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لإظهار أمور يقصر العقل عن إدراكها بمُجرّده إذا خلي ونفسه، كالأمور المُتعلّقة بالمعاد في الحشر والنشر والجنة والنار، وكتعيين العبادات النافعة في الآخرة والمعاصي الضارة في الآخرة، وكالصفات التي اتّصف الباري تعالى بها في نفس الأمر: كالسمع والبصر والكلام وغير ذلك، ولهذا كان أكثر أكابر أهل السُّنة والجماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كما مرّ بيانهم ذهبوا إلى أنّ المُتشابهات صفات حقيقية لله تعالى زائدة على الذات، كما تقدّم هذا في الصفات.

وأما التجلّيات فحيث تبيّن لك في المُقدمات السابقة التوحيد الذاتي بالأدلة وضرب الأمثلة، لا جرم عُلم أنّ جميع العالم صور تجلياته، كما فُهم ذلك من

(1) في (س) الكون.
(2) ليست في (س).

حديث التحوّل، أي: ومن بقية الأحاديث التي سردناها فيما مرّ. وعلى هذا فإيراد المُتشابهات مُطابق /لنفس الأمر، وبيان للواقع. [[illegible]ب]

وليست الفائدة دفع التعطيل فقط حتى يلزم كذب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، أي: بإيراد غير الواقع في صورة الواقع لضرورة دفع التعطيل، بل المقصود منها أولًا وبالذات بيان هذا النوع من الصفات. غاية ما في الباب أنّ لها فائدة أخرى هي لازمة للمقصود الأصلي، هي أيضًا مقصودة لكن ثانيًا وبالعرض، وهي الاحتراز عن وقوع العوام في التعطيل. ولو كان مُراد الحق تعالى معرفته بالصفات التنزيهية (فقط لكان في العقول كفاية، لأنّ أكثر عقول العلماء والحكماء مُنطبق على القول بالصفات التنزيهية)[1] ولم يكن حاجة إلى بعثة الأنبياء عليهم السلام في الإلهيات، بل كانت العقول السليمة في الإلهيات مُستغنية عنهم، وإنّما كان يحتاج إليهم في الشرائع وأمور المعاد فقط. ولا شكّ أنّ الإلهيات أعظم وأشرف أجزاء النبوّة، وحيث إنّ الرسل عليهم الصلاة والسلام أتوا في الإلهيات بأمور لا يصل إليها العقل بمُجرّده، عُلم أنّ تلك الأمور من الإلهيات معرفتها واجبة في العلم بالله تعالى.

هذا غاية الكلام في هذا المقام. وأمّا باقي كلام الشيخ قُدّس سرّه في هذا الاعتراض، فالجواب عنه في غاية الدقة، ويحتاج فيه إلى تقديم مقدمات تكون سببًا لسهولة فهمه. والله الموفق والمعين.

مُقدّمات

الأولى: الكلام في معنى القرآن نوعان[2]:

أحدهما تفسير[3] وهو راجع إلى مدلول الألفاظ من حيث اللّغة والصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع وسبب النزول، وهذا النوع هو المقصود أولًا

---

(1) ما بين قوسين ليس في (س).
(2) حاشية في هامش (هـ) "بلغ".
(3) كلمة "تفسير" ليست في (هـ).

وبالذات. وكلّ من نفى هذا المعنى، الذي هو التفسير، وادّعى أنّ للقرآن معنى غير هذا، وأنّ هذا المعنى ليس مُرادًا فهو مُلحد وزنديق بلا شكّ ولا ريب.

والنوع الثاني: تأويل بلسان أهل الإشارات وهو طريق المُحققين من العلماء والأولياء، ولكن له شروط:

الأول: أن يعتقد المعنى الظاهر الذي سمّيناه تفسيرًا ويعلم أنّه المقصود بالذات[1].

[1184] الثاني: أن لا يكون المعنى التأويلي مُخالفًا لقواعد العربية، ولو كان / بعيدًا مُتكلّفًا.

الثالث: أن لا يُنافي الضروريات الدِّينية عند العلماء الذين لهم فهم واطّلاع تام، وإن كان عند من لا فهم له ولا اطّلاع يرى مُخالفًا.

الرابع: أن يكون مؤول ذلك[2] صاحب ديانة وأمانة مثل الشيخ الجليل روزبهان في كتابه عرائس التأويل، والشيخ أبي عبد الرحمٰن السلمي في كتابه حقائق التأويل، والشيخ أبي الحكم ابن برجان، والشيخ محيي الدين ابن العربي قدّس الله سرّه العزيز. بخلاف ما إذا كان صاحب فلسفة كالشهاب [السهروردي] المقتول صاحب الألواح والهياكل وحكمة الإشراق، أو زندقة مثل المجريطي[3] صاحب رسالة إخوان الصفا، أو باطنيًا أو حروفيًا مثل أصحاب فضل الله الحروفي، أو نقطيًا كأصحاب محمود السنجاني الكيلاني[4]، ونحوهم.

فإذا تحقّق [كذا] هذه الشروط فالتأويل مُسَلّم وإلّا فلا. ولهذا قال مولانا سعد الدين التفتازاني في شرح العقائد: "فأمّا ما يذهب إليه بعض المُحقّقين من أنّ النصوص على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفيّة إلى دقائق تنكشف

---

(1) ليست في (س).
(2) بدلًا من "مؤول ذلك"، ورد في (هـ) المؤول.
(3) في (س) "المخريطي". وفي (ت) "مجريطي".
(4) في (س): الكيداني، الكيلاني أصح (ت. 831هـ) وهو تلميذ فضل الله الأسترابادي الحروفي (ت. 796هـ).

لأرباب السلوك، يُمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المُرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان"[1]. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: قال الإمام الغزالي وغيره من المُحقِّقين: الفرق بين تأويلات الباطنية والزنادقة، وبين إشارات المُحقِّقين من الصوفية، هو أنّ الباطنية والزنادقة ينفون ظاهر القرآن، ويقولون: إنّه ليس ما يظهر من معاني الألفاظ مُرادًا، وإنّما المُراد شيء آخر يعلمه الإمام المعصوم، أو هُم، كقولهم: الصوم هو صون سرّ الإمام دون الإمساك عن الأكل. وأمّا الصوفية فإنّهم يؤمنون بمدلول الألفاظ ويقرّون بظاهر[2] الشريعة ولا ينفونها، ثم يستنبطون رموزًا. ومثّل الغزالي لذلك في الإحياء بقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب أو صورة))، قال: "فالملائكة وهُم الأجسام النورانية المُطيعة على ظاهرها مُرادة، والبيت المبني من الحجر والطين، والكلب الحيوان المعروف، /والصورة معلومة، جميع ذلك مُراد [184ب] به ظواهرها، وأنّ البيت الذي فيه كلب أو صورة لا يدخلها الملائكة على الحقيقة. ثم يفهمون من ذلك إشارة وهي أنّ الملائكة أشير بها إلى الواردات[3] الربانية والمُكاشفات العرفانية، وأنّ البيت أشير به إلى القلب، والكلب أشير به إلى الأخلاق السبعية الذميمة، والصورة أشير بها إلى كل ما تعلّق به القلب من دون الله. فالمعنى بلسان هذه الإشارة أنّ الواردات والمُكاشفات لا تنزل في قلب فيه أخلاق ذميمة، أو فيه محبوب من دون الله". وعبارته في الإحياء: "الطهارة والنجاسة غير مقصورة على الظواهر المُدركة بالحس"، ثم قال:

"والنجاسة عبارة عمّا يُجتنب ويُطلب منه البعد. وخبائث صفات الباطن أهمّ بالاجتناب، فإنّها مُهلكات[4]، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم:

---

(1) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام، تحقيق كلود سلامة، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974، ص192.
(2) في (هـ) ظواهر.
(3) في (م) الأنوار.
(4) جاء في الإحياء: "فإنها مع خبثها في الحال، مهلكات في المآل".

((لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب))، والقلب بيت، هو منزل الملائكة، ومهبط أثرهم ومحلّ استقرارهم. والصفات الردية مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة، فأنّى تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب؟" ثم قال: "ولست أقول المُراد بلفظ البيت هو القلب، وبالكلب هو الغضب والصفات المذمومة، ولكن أقول: هو تنبيه عليه. وفرق بين تغيير الظواهر إلى البواطن، وبين التنبيه على البواطن من ذكر الظواهر، مع تقرير الظواهر. ففارق طريق الباطنية بهذه الدقيقة، فإنّ هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء الأبرار"[1].

وقال في مِشكاة الأنوار بعد أن تكلّم على بعض بطون قوله تعالى: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [طه: 12]، وغيره، ما نصّه:

"لا تظنن من هذا الأنموذج بطريق ضرب المثال رخصة منّي في رفع الظواهر واعتقادًا في إبطالها حتى أقول مثلًا لم يكن مع موسى نعلان، ولم يسمع الخطاب بقوله: اخلع نعليك، حاشا لله! فإنّ إبطال الظواهر رأي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء لأحد العالـمَين، ولم يعرفوا الموازنة /بين العالمين، ولم يفهموا وجهه. كما أنّ إبطال الأسرار مذهب [185ب] الحشوية. فالذي يُجرّد الظاهر ظاهري حشوي، والذي يُجرّد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما كامل. ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: ((للقرآن ظاهر وباطن، وحد ومطلع)). بل أقول: فهم موسى عليه السلام من الأمر بخلع النعلين اطراح الكونين، فامتثل الأمر ظاهرًا بخلع نعليه، وباطنًا باطراح العالمين. وهذا هو الاعتبار، أي: العبور من الشيء إلى غيره، ومن الظاهر إلى السر. وفرق بين من سمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب))، فيقتني الكلب في البيت ويقول: ليس الظاهر مُرادًا، بل المُراد تخلية بيت القلب عن الغضب، لأنّه يمنع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة[2]، إذ الغضب غُول العقل، وبين

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص49. مع اختلافات طفيفة غير مخلة بالمعنى.
(2) حاشية في (س، ق239أ) مفادها: "بلغ".

من يمثّل الأمر في الظاهر ثم يقول: الكلب ليس كلبًا لصورته بل لمعناه وهي السبعية والضراوة. فإذا كان حفظ البيت الذي هو مقرّ الشخص والبدن واجبًا عن صورة الكلب، فلأن يجب حفظ بيت القلب، وهو مقرّ الجوهر الحقيقي الخاص عن سرّ الكلب أولى، فأنا أجمع بين الظاهر والسّر جميعًا، فهذا هو الكامل... (ثم قال): فأقول ظاهر خلع النعلين مُنبّه على ترك الكونين. فالمثال في الظاهر حق، وأداؤه إلى السّر الباطن حقيقة، ولكل حقّ حقيقة»[1].- انتهى.

(ونظير ما قال الإمام الغزالي، قول البيضاوي في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ﴾ [البقرة: 260]:

«طاووسًا وديكًا وغرابًا وحمامة، ومنهم من ذكر النسر بدل الحمامة. قال: وفيه إيماء إلى أنّ إحياء النفس بالحياة الأبدية إنّما يتأتّى بإماتة الشهوات والزخارف الذي هو صفة الطاووس، والصولة المشهور بها الديك، وخسّة النفس وبُعد الأمل المُتصف بها الغراب، والترفّع والمُسارعة في الهوى الموسوم بهما الحمام»[2].- انتهى.

وقال فيه عند تفسير قوله تعالى: ﴿ٱدْعُهُنَّ﴾:

«قل لهن: تعالين بإذن الله، ﴿يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ ساعيات مُسرعات، طيرانًا أو مشيًا. وفيه إشارة إلى أنّ من أراد إحياء نفسه بالحياة الأبدية فعليه أن يقبل على القوى البدنية فيقتلها ويمزج بعضها ببعض حتى ينكسر سورتها فيُطاوعنه مُسرعات متى دعاهنّ بداعية العقل أو الشرع»[3].- انتهى.

وله ولسائر أمثاله من المُفسّرين في تفاسيرهم من أمثال هذا ما لا يُعدّ ولا يُحصى، فمن أراد أن يتّبعها فليتبعها، والله أعلم)[4].

---

(1) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص73-74.
(2) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بـ تفسير البيضاوي، ج1، ص157.
(3) تفسير البيضاوي، ج1، ص157.
(4) ما بين قوسين، وهو مثال البيضاوي ليس في (ت) ويُقدّر بعشرة أسطر.

وقال الشيخ المُحقِّق تاج الدين بن عطاء الله في لطائف المنن:

"إنّ تفسير هذه الطائفة لكلام الله وكلام رسوله بالمعاني الغريبة ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت الآية له ودلّت عليه في عرف اللّسان، وثمّ أفهام باطنه تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه. وقد جاء في الحديث: "لكل آية ظهر وبطن". فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومُعارضة: هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله، فليس ذلك بإحالة، وإنّما يكون إحالة لو قالوا: "لا معنى للآية إلّا هذا"، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقرّون الظواهر على ظواهرها، مُرادًا موضوعاتها، ويفهمون من الله تعالى /ما أفهمهم"[1].- انتهى. [١٨٥ب]

وقال المُحقِّق القونوي في إعجاز البيان:

"كلام الله تعالى صفة من صفاته أو نسبة من نسب علمه، والقرآن العزيز صورة تلك الصفة أو النسبة العلمية، فله الإحاطة أيضًا. كما نبّه على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، وبقوله تعالى أيضًا: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: 59]. فما من كلمة من كلمات القرآن ممّا يكون لها في اللسان عدة معان إلّا وكلّها مقصودة للحقّ. ولا يتكلّم مُتكلّم في كلام الحق بأمر يقتضيه اللسان الذي نزل به، ولا يقدح فيه الأصول الشرعية المُحقّقة، إلّا وذلك الأمر حقّ ومُراد الله تعالى، فإمّا بالنسبة إلى الشخص المتكلّم، وإمّا بالنسبة إليه وإلى مَن شاركه في المقام والذوق والفهم. ثم كون بعض معاني الكلمات في بعض الآيات والسور أليق بذلك الموضع وأنسب لأمور مشروحة من قرائن الأحوال كأسباب النزول وسياق الآية والقصة أو الحكم أو رعاية الأعمّ والأغلب من المُخاطبين وأوائلهم ونحو ذلك، فهذا لا يُنافي ما ذكرنا لما سبق التنبيه

---

(1) ابن عطاء الله تاج الدين أحمد السكندري، لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، ط2، ص136-137، بتصرف. وكلمة "انتهى" بعد الاقتباس ليست في (ت).

عليه في سر القرآن[1]، وأنّ له ظهرًا وبطنًا وحدًّا ومطلعًا، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن إلى سبعين»[2].- انتهى.

وقال إمام التحقيق الشيخ محيي الدين قُدّس سرّه في الباب الثامن والخمسين وخمسمئة من الفتوحات في الاسم الباري:

«وعند أهل الله تعالى كلّ الوجوه الداخلة في حيطة تلك الكلمة صحيحة صادقة، فهُم المؤمنون حقًا، وقد أعدّ الله للمؤمنين مغفرة وأجرًا عظيمًا»[3]. وقال في المُقدمة: «وأمّا العاقل اللبيب الناصح لنفسه فلا يرمي بشيء من علوم الأسرار إذا كان ممّا لا تحيله العقول السليمة، ولا تهدّ ركنًا من أركان الشريعة، ولا تبطل أصلًا من أصولها»[4]. انتهى مُلخّصًا.

وإذ قد علمت أنّ الصوفية يُقرّون الظواهر على ظاهرها، ويؤمنون بها، وأنّ ما يذكرون من الأسرار من الإشارات، هان عليك وسهل فهم ما قاله في الفصوص من الأسرار، ولا سيما في فصّ نوح، فإنّه جميعه بلسان الإشارة.

[1:186] ونظيره ما قاله / في آخر الباب الخامس من الفتوحات في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ...﴾ [البقرة: 6] الآية، حيث قال: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝ خَتَمَ ٱللَّهُ...﴾ [البقرة: 6، 7] إلى آخر الآية،

«إيجاز البيان فيه: يا محمد إنّ الذين كفروا ستروا محبّتهم فيّ عنهم، سواء عليهم أأنذرتهم بوعيدك الذي أرسلتك به، أم لم تُنذرهم، لا يؤمنون في كلامك، فإنّهم لا يعقلون غيري وأنت تُنذرهم بخلقي، وهم ما عقلوه ولا شاهدوه. وكيف يؤمنون بك وقد خَتَمْتُ على قلوبهم، فلم أجعل لهم متّسعًا

---

(1) ورد في (ت) «الذات»، وهو خطأ، وما أثبتناه من بقية النسخ ومن النص المطبوع، وهو مناسب للسياق.

(2) القونوي، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، ص334.

(3) الفتوحات المكية، ج4، ص212.

(4) الفتوحات المكية، ج1، ص31، ملخصًا بتصرف.

لغيري، وعلى سمعهم فلا يسمعون كلامًا في العالم إلّا مني، وعلى أبصارهم غشاوة من بهائي عند مُشاهدتي فلا يُبصرون سوائي. ولهم عذاب عظيم عندي، أردهم بعد هذا المشهد السني إلى إنذارك، وأحجبهم عنّي، كما فَعَلْتُ بك بعد "قاب قوسين أو أدنى" قربًا: أنزلتك إلى من يُكذّبك ويردّ ما جئتَ به إليه مني في وجهك، وتسمع فيّ ما يضيق له صدرك. فأين ذلك الشرح الذين شاهدته في إسرائك؟ فهكذا أمنائي على خلقي الذين أخفيتهم؛ رضائي عنهم، فلا أسخط عليهم أبدًا»[1].

ثم قال ابن عربي:

«بسط ما أوجزناه في هذا الباب: انظر كيف أخفى أولياءه سبحانه في صفة أعدائه، وذلك لما أبدع الأمناء من اسمه اللطيف، وتجلّى لهم باسمه الجميل، فأحبّوه تعالى، والغيرة من صفات المحبة في المحبوب. والمحب بوجهين مُختلفين: فستروا محبّته غيرة منهم عليه كالشبلي وأمثاله، وسترهم بهذه الغيرة عن أن يُعرفوا، فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أي: ستروا ما بدا لهم في مُشاهدتهم من أسرار الوصلة، فقال: لا بدّ أن أحجبكم عن ذاتي وصفاتي[2]، فتاهوا لذلك، فما استعدوا. وأنذرهم على لسان الرسول في ذلك العالم، فما عرفوا لأنّهم في عين الجمع، وخاطبهم من عين التفرقة، وهُم ما عرفوا عالم التفصيل، فلم يستعدّوا. وكان الحب قد استولى عليهم سلطانه، غيرة من الحقّ عليهم في ذلك الوقت. وأخبر نبيه صلى الله عليه وسلم روحًا وقرآنًا بالسبب الذي أصمّهم عن إجابة ما دعاهم إليه، فقال: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾، فلم يسمعها [illegible/ب] /غيره، ﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾، فلا يسمعوا سوى كلامه على ألسنة العالم، فيشهدونه في العالم مُتكلّمًا بلُغاتهم، ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ من سناه -إذ هو النور- وبهائه، إذ له الجمال والهيبة، يُريد الصفة التي تجلّى لهم فيها، المُتقدمة، فأبقاهم غرقى في بحار اللذات بمُشاهدة الذات. فقال لهم: لا بدّ لكم من عذاب

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص115.

(2) ورد في الفتوحات "بصفاتي".

عظيم، فما فهموا ما العذاب لاتّحاد الصفة عندهم. فأوجد لهم عالم الكون والفساد، وحينئذ علّمهم جميع الأسماء، وأنزلهم على العرش الرحماني، وفيه عذابهم، وقد كانوا مخبوئين عنده في خزائن غيوبه. فلمّا أبصرتهم الملائكة خرّت سجودًا لهم، فعلّموهم الأسماء. فأمّا أبو يزيد فلم يستطع الاستواء ولا أطاق العذاب، فصعق من حينه. فقال تعالى: ردّوا عليّ حبيبي فإنّه لا صبر له عني، فحجب بالشوق والمخاطبة. وبقي الكفار، فنزل[1] من العرش إلى الكرسي، فبدت لهم القدمان فنزلوا عليهما في الثلث الباقي من ليلة هذه النشأة الحسية إلى سماء الدنيا النفسي. فخاطبوا أهل الثقل[2] الذين لا يقدرون على العروج: هل من داعٍ فيُستجاب له؟ هل من تائبٍ فيُتاب عليه؟ هل من مستغفرٍ فيُغفر له؟ حتى ينصدع الفجر. فإذا انصدع الفجر ظهر الروح العقلي النوري، فرجعوا من حيث جاؤوا. قال صلى الله عليه وسلم: ((من كان مواصلًا فليواصل حتى السّحر))، فذلك أوان ﴿بُعْثِرَ مَا فِي ٱلْقُبُورِ﴾ [العاديات: 9]، فكل عبد لم يحذر مكر الله فهو مخدوع، فافهم!»[3].- انتهى.

وقال قدّس الله سرّه في كتاب الإسفار، في سَفَر النجاة، وهو سَفَر نوح، بعد ما ذكر إنشاء نوح للسفينة، وسخرية قومه، والتنور والطوفان:

«اعلم أيّها الخليل، السرّ اللطيف الذي أقامه الحقّ في هذه المنزلة، منزلة نبيه نوح عليه السلام. قد سوّى سفينتك وصنعها بيديه ووحيه، وكانت عند وحيه بعينه، يعني محفوظة بحيث يراها. يقول الله سبحانه: فمن أنت حتى ينزل الحقّ لك هذا النزول، ولا سيما من مقام الأنا؟ ثمّ إنّ نفسك الأمارة بالسوء وشيطانك ودنياك وهواك يسخرون بك ما دمت تنشئ هذه السفينة نشأة النجاة. والتنور محلّ النار إلى جانبك، تقول لهم: منه يخرج / [1187] الماء، وهُم قد تحقّقوا أنّ المُقابل من جميع الوجوه لا تستحيل المُقابلة أصلًا،

(1) في (هـ) فنزلوا، وهو موافق للفتوحات.
(2) في (ت) النقل. وما أثبتناه من بقية النسخ وهو موافق للفتوحات.
(3) الفتوحات المكية، ج1، ص115-116.

فسخروا وقالوا: إنك ناقص العقل. فما فرّقوا بين محلّ النار والماء، وذلك لجهلهم بحقّ هذا العالم وصوره، فلو علموا أن النار صورة في الجوهر، والماء أيضًا صورة في الجوهر، لما سخروا، وإنّما تخيلوا أنّ الماء جوهر وأنّ النار جوهر، ثم تقابلا فأحالوا ما قال وسخروا منه، وأنت مُشتغل بإنشاء سفينتك، أي: سفينة نجاتك واستعدادك لأمر الله تعالى عن أمر الله سبحانه وهو "الأنا"[1].

فقل للساخرين: إنّهم هلكوا في شيء، فهُم لما هلكوا لا يخرجون منه أبدًا. وزيادة: فاركب سفينتك بالباء التي هي اسم الله تعالى، وأقم ألف التوحيد بين الباء وسين "باسم"، فإنّك لا ترى في هذه الرحمٰن الرحيم، فنحن نتخلّف عن سفينتك، فإنّ جريانها وهي الحافظة، وبالباء مرساها بساحل الجود الإلهي. فإنّ بالجود ظهر الوجود، فظهر بالجودي ما كان في السفينة. فالق في سفينتك من كلّ زوجين اثنين للتوالد والتناسل، فإنّ بضرب العالم العلوي في العالم السفلي تكون أنت والمتوالدات كلّها، فلا بد من تحصيل الزوجين في هذا السفر، فإنّه سَفَرٌ هلاك. ولمّا كان الماء يُماثل العلم في كون الحياة منهما حسًّا ومعنىً، لهذا هلكوا بالماء لرتهم العلم. وكان من التنور لأنّهم ما كفروا إلّا بماء التنور، وما ردّوا إلّا العلم الذي شافههم به على لسان تنور جسمه، وما علموا أنّه مُترجم عن معناه الذي هو النور المُطلق. فانحجبوا بماء التنور عن النور، وما علموا أنّه النور دخلت عليه تاء تمام النشأة بوجود الجيم، فعاد تنورًا»[2]. إلى آخر ما قال رحمه الله.

وذكر في كتاب التنزلات الموصلية في فلك نوح (في أسرار نوح ما هو أعجب وأغرب من ذلك، فهل يظن عاقل أنّ الشيخ قدّس الله سرّه لم يؤمن بوجود نوح)[3] وكفر قومه، وأنّه أنكر المعاني الظاهرة التي هي مدلولات الألفاظ، وأنّ محمدًا ما دعا قومًا إلى الإيمان وكفروا به، وأنّ القرآن ظاهره غير

(1) في (ت) واستعدادك لأمر الله سبحانه وهو الأنا.

(2) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، تحقيق دينيس غريل، ص42-44.

(3) ما بين قوسين ليس في (س). وفي (ت) ورد قبلها: في فلك نوح.

مرادًا معاذ الله، إنّ هذا إفك مُفترى! بل آمن بجميع ظواهر / القرآن والأحاديث، [١٣٧/ب]
وأجراها على حقائقها اللّغوية، واستنبط منها الأحكام الأصلية والفرعية، ثم بعد ذلك استنبط منهما بطونًا وإشارات منحه الله فهمها. ألا ترى أنّه شرط في تلك الأسرار أن لا تحيله العقول السليمة، ولا تهدّ ركنًا من أركان الشريعة، ولا تبطل أصلًا من أصولها، كما مرّ عنه قريبًا. فكل ما ذكره الشيخ في مثل هذه البطون من هذا القبيل إنّما هي إشارات، مع الإقرار بالظواهر، والإيمان بها.

وكذلك هُنا، فنوح مُراد على حقيقته، وقومه مُرادون على حقيقته، وكفرهم وإباؤهم كل ذلك مُراد. ثمّ بلسان الإشارة، يستنبط منه معنى آخر. ولذا ترى الشيخ قدّس الله سرّه في فصّ نوح يُشير بالضلال إلى الحيرة في حب الله، وبقوله: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ [نوح: 11] إلى المعارف العقلية، وبالأموال إلى ما يميل به إلى الله، وبالولد إلى ما أنتجه النظر الفكري، وبالليل إلى التنزيه، وبالنهار إلى التشبيه، وبالظالمين إلى الظالمين لأنفسهم، المُصطفين الذين أورثوا الكتاب. ويقول فيه: المُحمدي كذا، المُحمدي كذا، ومُراده الأولياء المُحمديون، ولذا قال في آخر الفصّ: «ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالرقي في فلك نوح، وهو في التنزلات الموصلية»[1]. وهذا المسلك أولى وأقوى من بقية المسالك التي سلكها الأصل، وأقلّ تكلفًا، والله أعلم.

قال [الكازروني]: **المُقدمة الثانية**، سبق تلويح في جواب الاعتراض السادس من الفصل الأول إلى أنّ جميع الأشياء عند هذه الطائفة حي ناطق، وعالم ومُسبّح، ومرّت آيات وأحاديث تدلّ على هذا. فنقول بناءً على ذلك: إنّ جسد بني آدم من حيث هو له حياة ذاتي يعرف ربه ويُسبّحه، ولو كان صاحبه كافرًا بربه ولم يُسبّحه قط ولم يعرفه. أي: وقد مرّ ذلك في كلام الشيخ قدّس الله سرّه عند ذكر أهل النار وشهادة الجوارح فراجعه. ونفسه الناطقة من حيث إنّه شيء وداخل في عموم ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: 44] كذلك، وهي

---

(1) فصوص الحكم، ص74. وورد في نصّ عفيفي: "في فلك يوح"، وأشار في الهامش إلى نسخة أخرى: فلك نوح. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

[١٥٥أ] من هذه الحيثية عالمة بربّها وتُسبّح بحمده، /وإن كان صاحب النّفْس غافلًا عن هذا المعنى.

وهذا المعنى شبه بقول أفلاطون: "إنّ النَفْس عالمة بجميع العلوم، وجميع المعلومات موجودة في ذاتها، وإنّ تعلّم العلوم واكتسابها عبارة عن "التذكر" والالتفات إلى ما هو حاصل فيها. ولهذا إذا وجدت مسألة في ذاتها قبلت، وإن لم تجد لم تقبل، لكنّها بواسطة التعلّق بالجسد والانهماك في الشهوات غفلت عن نفسها وعمّا هو فيها. فهي تعلم ولا تعلم أنّها تعلم". -انتهى.

والصوفية يُسمّون هذا علمًا فطريًا. وأيضًا جسد بني آدم من حيث تعلّق الروح به له حياة عرضية، وكلّ علم يحصل للروح بواسطة الجسد فهو علم كسبي، لا بمعنى أنّه حصل بطريق النظر والاستدلال، بل بمعنى أنّه حصل بوساطة الجسد. وعلى هذا فالجسد له العلم النظري لا غير، والروح له علم فطري من حيث إنّه شيء من الأشياء المُسبّحة، وعلم كسبي من حيث جسده، وجميع الأشياء عالمة بالعلم الفطري وموحدة، ولا سيما بنو آدم، ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30]. وفي الحديث: ((كل مولود يولد على الفطرة))، وإنّما يكفر بالعلم الكسبي، وهو معنى: ((ثم أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه)).

المقدمة الثالثة[1]: قد يكون بعض المحجوبين مثل عوام أهل الإيمان، والمُراد بالعوام في هذا المقام مَنْ عدا أهل الكشف والولاية الذين هُم أرباب التجلّي والشهود، لا يكون عنده علم بعلم جسده وروحه الفطريين. وقد يكون بعض الكفار من اليهود والنصارى وعبدة الأوثان يقول قولًا أو يفعل فعلًا، وسبب ذلك القول أو الفعل ومبدؤه علمه الفطري، وليس عنده علم بذلك العلم. ويسمع كامل صاحب كشف وتجلٍّ مثل نبي أو ولي ذلك القول، أو يرى ذلك الفعل ويعلم أنّ سببه ومبدأه العلم الفطري الذي لجسده، وهو محجوب عنه، أو الذي لروحه وإن لم يعلم هو. وذلك الكامل يجيب ذلك المحجوب بعبارة تحتمل

(1) حاشية في (ت) مقابلها "بلغ".

وجهين: وجه يُناسب العلم الفطري، ووجه يُناسب المحجوب من حيث العلم الفكري.

وذلك المحجوب يفهم الوجه المُناسب لفطرته بالفطرة، ويذهل عنه / [113ب] بالفكرة، ويفهم الوجه المُناسب له بالفكرة ويظنّه المُراد. وإذا سمع كامل آخر ذلك الجواب يعلم الوجه الفكري ويعلم الفطري أيضًا، ويقول: إنّ الكامل المُجيب أراد من هذا الجواب معنيين، وهذا الجاهل إذا سمع المعنيين يقول عن المعنى الفكري: إنّه المراد، وعن الفطري: إنّه بعيد أو غير واقعي، وسبب ذلك عدم معرفته بمقاصد الكلام.

وينبغي أن لا يغفل[1] عن هذه المُقدّمات، فإنّها تنفع فيما بعد في أجوبة الاعتراضات الآتية إن شاء الله تعالى.

وإذ قد ظهرت هذه المُقدّمات على خاطرك فليعلم أنّ قول الشيخ قدّس الله سرّه في كلام نوح عليه السلام: ﴿إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ [نوح: 5] يعني ليل التنزيه ونهار التشبيه، من باب الإشارة لا من باب العبارة والتفسير. إذ التنزيه نفي المُماثلة والمُشابهة، وهو أمر سلبي عدمي، فلا يدرك من الذات المُنزّهة إلّا السلب، وأمّا هي في حدّ ذاتها فلم تُدرك، كما أنّ الظلمة عبارة عن الليل، لأنّها أمر عدمي ولا يبصر فيها شيء، فهو عدم الإدراك. فالليل يُناسب التنزيه. والنهار عبارة عن النور، والنور أمر وجودي وهو يُدرك، ويُدرك بوساطته الأشياء أيضًا. والتشبيه كما تقدّم إثبات صفات وجودية حقيقية مثل السمع والبصر والكلام واليدين وغيرها، والصفات الوجودية لها ظهور، فالنهار يُناسب النور. وقس قوله في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ [نوح: 9]، أنّ الإعلان تشبيه، والإسرار تنزيه.

وأما قوله: «فعلم العلماء بالله الذي أشار إليه نوح في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم»[2] حيث إنّ الله قدّر في أزل الآزال أنّ قوم نوح لا يؤمنون،

---

(1) في (س) يعقل.

(2) فصوص الحكم، ص70.

وأنهم يصرّون على الكفر من كمال غضب الله وقهره وجلاله ومكره واستدراجه، صارت دعوة نوح عليه السلام إياهم سببًا لزيادة ضلالهم، من قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾. فكان نوح عليه السلام تارة يدعوهم إلى التنزيه فقط، وتارة إلى التشبيه فقط. ولما كان الكمال في الجمع بين التنزيه والتشبيه، وكان قوم نوح
[١٣٣/أ] بعلمهم الفطري الروحي، والفطري /الجسدي يعلمون أنّ الكمال في الجمع بينهما، وإن كانوا غافلين عن هذا المعنى بحسب علمهم الفكري، ولهذا فرّوا ولم يجيبوه. (وحيث إنّ نوحًا عليه السلام من كمّل الرسل وأولي العزم ليس يخفى عليه هذا المعنى البتة، فمدحهم من حيث الفطرة بلسان الذم من حيث الفكرة، وقال: إنّي دعوتهم في نهار التشبيه، وفي ليل التنزيه، فما زادهم دعائي إياهم إلّا فرارًا وضلالًا)[1] من حيث الفكرة والعقل الذي هو قاعدة التكليف.

إن قيل: بعثة الرسل للهداية والنجاة لا للإضلال والهلاك، وحيث إنّ الدعوة إلى التنزيه تحديد، وإلى التشبيه فقط تقييد، كما تقرّر سابقًا، وإنّهما بالنسبة إلى الجمع بينهما نقص وموجب للنفور، كان مقام نوح عليه السلام منزهًا عن مثل هذه الدعوة.

قلنا: إنّ بعثة الرسل أولًا وبالذات للهداية والنجاة كما ذكرت، ولكن قد يلزم من بعثتهم ثانيًا وبالعرض ضلال وهلاك. والتنزيه فقط مرتبة عظيمة، ومن مراتب الكمال. والتشبيه فقط نوعان: أحدهما: مذموم وهو تشبيه الحق بالخلق في الذات، كما تقوله المُجسّمة، وهو كفر، وأقلّ شخص من أمة نوح يجلّ عن أن ينسب إليه هذا التشبيه، فضلًا عن نوح. والثاني: محمود وهو التشبيه بالمعنى السابق، بمعنى إثبات الصفات الثبوتية له، وهذا التشبيه أيضًا مرتبة عظيمة ومن مراتب الكمال. وأكمل منهما[2] الجمع بينهما، وهذه المرتبة من خواص محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنّه أفضل من نوح، وأول الرسل نوح، وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم.

---

(1) ما بين قوسين ليس في (س).
(2) بدلًا من "وأكمل منهما" ورد في (هـ) "وأكملهما".

قال الشيخ قدّس الله سرّه في هذا الفصّ: «إنّ التنزيه فقط والتشبيه فقط "فرقان"، والجمع بينهما "قرآن"، ولهذا ما اختص بالقرآن إلّا محمد صلى الله عليه وسلم، وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس، فـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11]، جمع بينهما، وهو قرآن كما تقدّم سابقًا، فافهم!»[1]. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: هذا خبط عظيم، وتطويل من غير طائل. فإنّ القرآن إمّا أن يُجرى على ظاهره فيكون تفسيرًا، وإمّا أن يُؤخذ باطنه فيكون تأويلًا وإشارة واعتبارًا، /كما قرّره هو [الكازروني] فيما تقدّم. وحينئذ فإن أُجْرِيَ على ظاهره [١٩٤ب] وجب أن يُفسر نوح بالرسول المعلوم، وقومه بالكفار المبعوث هو إليهم، والليل والنهار بالوقتين المعلومين، والغرق بالانغمار بالماء، والكفر على معناه الحقيقي، وهو الجحود والإباء وتكذيب الرسل، إلى غير ذلك. وهذا لا بدّ من الإيمان به كما مرّ، وإلّا كان إلحادًا وزندقة وباطنية. وإن أُشير إلى بطونه وأُشير إلى أسراره وجب جعل كلماته كلّها كذلك، كما مرّ نقلًا عن الإسفار في سفر النجاة أنّ نوحًا: أنت، والسفينة: جسمك، والتنور: نفسك، وغير ذلك. وقد مرّ عن الأصل أنّ كلام الشيخ في فصّ نوح بلسان الإشارة، وهو كما قال. فجعْلُه نوحًا حقيقة، وقومه قومًا حقيقة، وجعل الليل والنهار تنزيهًا وتشبيهًا، ونحو ذلك تخليط، ولا يليق التخليط في مقام التحقيق. فينبغي أن يجعل نوحًا إشارة إلى الشيخ المُرشد الذي على قدم نوح، والقوم عبارة عن سالكي طريق الله. ويجعل الليل والنهار إشارتين إلى التنزيه والتشبيه، والطوفان إشارة إلى العلم، وهكذا حتى ينتظم الكلام انتظامًا تامًّا. وعلى هذا فلا إشكال، ولا يحتاج إلى هذه التكلّفات التي ارتكبها الأصل في تلك المُقدّمات، ويسهل الجواب عن بقية الاعتراضات الآتية المُتعلّقة بفصّ نوح كما سننبّه عليه. وقد أسلفنا من كلام الشيخ قُدّس سرّه في الفتوحات والإسفار وغيرهما ما يؤيد هذا المسلك، ويكسر سورة الاستبعاد. والله يقول الحقّ، ويهدي إلى سبيل الرشاد، إنّه رؤوف بالعباد، والله أعلم.

---

(1) فصوص الحكم، ص70.

قال [الكازروني][1]: وأما توجيه كلام الشيخ قُدّس سرّه في آية: ﴿لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: 124] الآية، فأمر عجيب، وطرز غريب، والمُنكرون العديمو الفهم والقليلو العلم في الباب طعنوا طعنًا كليًا في جناب الشيخ قُدّس سرّه. وقبل الشروع في تحقيق ذلك ننقل بعض كلام الشيخ في باب "الإشارة" ليكون توطئة لتحقيقه، والله الموفق.

قال الشيخ قُدّس سرّه في الباب الرابع والخمسين من **الفتوحات المكية**:

«إنّ أصحابنا /لم يصطلحوا على ما أوردوه في شرح كتاب الله إلّا بتعليم إلهي لم يعلموه علماء الرسوم، فإذا سألتهم كيف شرح ذلك؟ قالوا: إنّه مثل الفأل، كما إذا كان شخص في أمر من الأمور ضيق الصدر ومُتفكّرًا فيه، ونادى شخص شخصًا آخر فقال: "يا فرج"، استبشر ذلك الضَيّق الصدر بذلك وعدّه بشارة، وقال فرّج الله عنّي هذا الضيق. كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال مُصالحة المُشركين حين منعوه من دخول المسجد الحرام، حيث جاء رجل من المُشركين اسمه سهيل، فقال صلى الله عليه وسلم: ((سَهُلَ الأمر)). والحال أنّ أباه لم يُسمّه سهيلًا ليسهل ذلك الأمر، بل جعل له اسم علم ليعرف ويمتاز عن غيره»[2]. [١٩٩/أ]

وإذا كان معنى الإشارة عند الشيخ قُدّس سرّه (هذا، علم أنّ معنى ظاهر الآية مقصود بالذات، وهذا المعنى الذي ذكره الشيخ قُدّس سرّه)[3] من قبيل الإشارة. وعلى هذا إذا كان أحد من أهل مُشاهدة الله تعالى وتجلّيه في الأشياء وظهوره فيها كما تقرّر سابقًا وتحرّر وتكرّر، وقد استغرق في هذا الفكر، وكان قوله صلى الله عليه وسلم: ((هذه يد الله))، وأشار إلى يده صلى الله عليه وسلم المُباركة في ضميره، وقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17]، وقوله جل وعلا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح:

(1) في (س): قلت.
(2) الفتوحات المكية، ج1، ص281. ملخصًا.
(3) ما بين قوسين ليس في (س).

10]، وقوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 6]، وقوله تعالى: و﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: 80]، في سرّه. وقوله صلى الله عليه وسلم عن ربّه سبحانه وتعالى: ((كُنْتُ سَمْعَهُ (. . .) وبَصَرُهُ (. . .) ولسانه (. . .) ويده (. . .) ورجله (. . .)))، حاله، وقد دخل في مجموعه[1] "وحدة الوجود" كما تقرّر سابقًا وتحرّر، بحيث لا يلوح على قلبه غير ذلك. ثم يتلو الآية السابقة أو يسمعه من أحد فلا شك أنّه يقع في فهمه أن رسل الله الله. وتوجيه هذا على الطريقة التي ذكرها الشيخ قُدّس سرّه. وتفصيله أنّ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ﴾ [الأنعام: 124] وهُنا الوقف، يعني: رسل الله[2]. فنائب الفاعل الضمير المُستتر الراجع إلى الرسول، فكأنّه قيل: كيف تؤمنون مثل الرسول رسل الله؟ الله فهو مبتدأ، وخبر على التأويل الذي بيّناه في جواب / الاعتراض [١٨٩/ب] على قوله: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"، فتذكّر. ثم قال: ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: 124]، يعني هو أعلم، فهو خبر مبتدأ محذوف. وهذا الوجه الإشاري يفيد التشبيه، لأن كون الرسل عين الله تشبيه، لكن لا من حيث الجسم والروح والماهية الممكنة، بل من حيث "وحدة الوجود" كما تقدم. والوجه التفسيري يُفيد التنزيه، لأنّ كون رسل الله غير الله من حيث الماهية المُمكنة جسدًا وروحًا عين التنزيه. فهذه الآية الكريمة باعتبار معنيه التفسيري والإشاري تنزيه في تشبيه، وتشبيه في تنزيه. فالشيخ قُدّس سرّه مِنْ طَعْنِ الطاعنين مُعَرَّى ومبّرأ، وإنّما سبب طعنهم عدم الاطّلاع على الحقائق، وعلى معارف هذه الطائفة.

[5] [الاعتراض الخامس: الدعوة مكر بالمدعو]

الاعتراض الخامس: إنّه قُدّس سرّه قال في فصّ نوح أيضًا في قوله تعالى: "﴿وَمَكَرُوا۟ مَكْرًا كُبَّارًا﴾ [نوح: 22]، لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو"[3]. ثمّ قال

---

(1) "في مجموعه" ليست في (س).

(2) في (ت) وردت "رسول" بدلًا من "رسل". والآية: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: 124].

(3) فصوص الحكم، ص71.

بعده بأسطر: «وقالوا في مكرهم: ﴿لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: 23]، فإنّهم لو تركوهم جهلوا من الحقّ قدر ما تركوا من هؤلاء، فإنّ للحقّ في كلّ معبود وجهًا (خاصًا)[1] يعرفه من عرفه ويجهله من جهله»[2].

[5] الجواب: إنّ لفظ[3] المكر وقع في مواضع من كلام الله تعالى، وأُضيف إليه تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: 54]، وقال تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ ٱللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: 99]. ومكرُ اللّه ليس من قبيل مكر بني آدم، لأنّ مكر بني آدم ملكة قبيحة، لأنّه سبب الخداع وإظهار غير الواقع بصورة الواقع ليغرّ الممكور، وهذا محال في حقّه تعالى. وأمّا إظهار الواقع في غير صورته التي هو عليها فليس بمحال على الله تعالى، بل جائز وواقع، والمكر في حقّه تعالى واقع على هذا المعنى، وفي حق بني آدم واقع على المعنى الأول، قال تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ۞ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [القلم: 44]، ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۞ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: 55، 56]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا إِثْمًا﴾ [آل عمران: 178].

وحيث تقرر وتبيّن بالبرهان فيما سبق /أنّ الحقّ تعالى عين الأشياء ومعها [١٩١أ]
بموجب التوحيد الذاتي، قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: 4]، ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: 7] الآية. . . ، وهو إشارة إلى هذا.

فالدّعوة إلى الله تعالى مُجرّد المعرفة، لا أنّه مفقود في مكان وموجود في آخر. والدعوة لُغة: عبارة عن طلب المدعو من مكان هو فيه مفقود، إلى مكان هو فيه موجود. والحقّ تعالى في كل مكان، ومع جميع الأشياء موجود، لأنّه مبدأ جميع الآثار والأحكام، كما مرّ.

---

(1) ليست في الفصوص.

(2) فصوص الحكم، ص72.

(3) في (س) وجه.

ولما كان الرسالة والدعوة كلّ منهما يطلب أربعة أشياء: الرسول والمرسل والمرسل إليه والرسالة، والداعي والمدعو والمدعو إليه والدعوة، والحال أنّ بسبب التوحيد الذاتي: الكل شيء واحد، لا جرم كانت الدعوة إظهارًا للواقع في غير صورته التي هو عليها. فإذا سمع جاهل ظنّ أنّ التعدّد حقيقي، كان في حقّ ذلك الشخص الدعوة مكرًا، وإذا سمعه كامل عارف علم أنّ التعدّد غير حقيقي، وأنّ الموجود الحقيقي واحد، وإنّما تكثّرت (واختلفت وجوهه واعتباراته ونسبه وماهياته ولكلّ وجه واعتبار حكم، وأنّ الدعوة إنّما وقعت)[1] من وجه إلى وجه، ومن اعتبار إلى اعتبار، لم تكن الدعوة في حقّه مكرًا. لكن الدعوة من حيث إنّها طالبة للتعدّد تكون في أول النظر وبادي الرأي مكرًا، إلى أن يصير التوفيق له رفيقًا، ويُشاهد بعين التحقيق الوجوه والاعتبارات، فيزول عنه المكر. والشيخ قُدّس سرّه إنّما جعل الدعوة مكرًا باعتبار طلبها التعدّد، ولا محذور فيه. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: معنى كلام الشيخ قُدّس سرّه أنّ الدعوة إلى اللّه، يعني الذات، من حيث الهوية مُتعذّر، لما ذكر الأصل أنّه بهويته مع كلّ أحد، كما قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: 4]، فأتى بضمير غيب الهوية، وقال: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: 7]، ولم يقل: إلا اللّه رابعهم، أو اللّه معهم، لأنّ الاسم "اللّه" جامع لجميع الأسماء، فمن حيث اسم غير الهوية لا يكون كذلك. ولأنّ كنه ذاته تعالى وهويته لا يُدرك، فلا يعرف من حيث ذاته، إنّما يعرف من حيث الأسماء، قال تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: 28 و 30]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((تفكّروا في آلاء اللّه، ولا تتفكّروا / في ذات [171/ب] اللّه)). وإذا كان كذلك فالدعوة إلى اللّه إنّما يكون باعتبار الأسماء، وإذا كان كذلك فالدعوة من المُرشد لمريديه إذا كان إلى اللّه من حيث الهوية كان مكرًا بالمريد إذا كانت الدعوة إليه كذلك بإذن اللّه، وإن كان المُرشد على بصيرة في إرشاده. فإذا علم المريد أنّه مُكِرَ به ينبغي أن يمكر أيضًا من باب المُشاكلة، بمعنى

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

أنّه لا يترك الوجوه والمظاهر وينكرها ويطلب الهوية فقط، فإنّه يفوته العلم به في المظاهر، بل ينبغي له أن يطلبه ويعرفه ويُشاهده في جميع المظاهر. ولذا قال الشيخ: فجاء العارف الوارث المحمدي، وعلم أنّ الدعوة إلى الله ما هو من حيث هويته، وإنّما هي من حيث أسمائه، فقال: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾ [مريم: 85]، فجاء بحرف الغاية، وهو "إلى" وقرنها بالاسم الذي هو "الرحمن" ولم يقرنها بالذات، فلم يقل: "إلى الله" أو "إليه". هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام، والله أعلم.

فما قال الأصل من أنّ قول الشيخ قُدّس سرّه: إنّ قوم نوح «قالوا في مكرهم: ﴿لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: 23]، فإنّهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإنّ للحق في كلّ معبود وجهًا يعرفه من عرفه ويجهله من جهله في المُحمّديين، ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23]، أي حكم»[1]، إلى آخره... إشارة إلى ظهور الحقّ في الأشياء، كما سبق في "وحدة الوجود"، والتوحيد الذاتي صحيح. وقوله: وإشارة إلى التوحيد الفطري الجسدي والروحي الذي من قبل هذا، وعلى هذا لسان حال الدعوة لـمّا دُعِيَ إلى المكر، وهو إظهار التعدّد كما تقدم لسان حال الوحدة بموجب العلم الفطري، أخبر عن حقيقته وبرز منهم بالكلام القولي. وهُم من حيث الفكرة غافلون من هذا المعنى ذاهلون، كما يُقال في المثل المشهور: "قالَ [تْ] الأرض للوتد: لِمَ تشقُّني؟ قال: سَلِ[ي] مَنْ يدقُّني"[2]، هذا السؤال والجواب، إنّما يفهمه العاقل، والأرض والوتد لا يدريان، كذلك يدرك الكامل المُشاهد لتجلّي الوحدة هذا المعنى في قوم نوح وهم ليس عندهم شعور بذلك.- انتهى. ليس كما ينبغي لأنّ قوم نوح في كلامه قُدّس سرّه ليس على حقيقته، وإنّما هو إشارة إلى الأولياء العارفين، كما مرّ التنبيه عليه فتنبّه، والله أعلم.

---

(1) فصوص الحكم، ص72.

(2) غالبًا ما نجد في نصوص البَرْزَنْجي خلط في استخدام التذكير والتأنيث، ويبدو أن الترجمة لا تُساعد على ذلك، أضف إلى ذلك معرفته لعدة لغات، وأن العربية لم تكن لغته الأم.

قال [الكازروني]: وحيث إنّ الحقّ تعالى مبدأ لآثار جميع الأشياء / [١٢٠١] وأحكامها، وبسبب تلك المبدئية مُقارن لجميع الأشياء (ومع جميع الأشياء)[1]، سواء المسجد والدير والخان والكعبة، كما تقدّم في "وحدة الوجود"، لا جرم له في كلّ عابد ومعبود وجه خاص، كما تقدّم. فالعارف الكامل يُشاهد الحقّ تعالى في جميع الأشياء: "ما رأيت شيئًا إلّا رأيت الله فيه"، إشارة إلى هذا المعنى، وإن خلا شيء من الأشياء عنه وعُرّي عنه عنده فقد فاته من المعرفة بالله بمقدار ذلك. ينبغي أن يحمل كلام الشيخ على هذا المحمل، لا على المحمل الذي يلزم منه أن تكون عبادة الأصنام حقًّا، نعوذ بالله من ذلك، وعلى هذا فطرة عابد الوثن الإلهي لا يعلمها إلّا الله تعالى، ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30]. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: وهو واضح وصحيح، لكن قوله بعد هذا: ولو كان عابد الوثن غافلًا عن هذا المعنى ولا شعور له به فإنّ فطرته من حيث هي تُشاهد الحقّ في جميع الأشياء، وفكرته من حيث هي هي تعلم الأشياء مُقيّدة غير مُطلقة، ومُباينة للحقّ مُباينة مُحقّقة. ففكرته ترى الصنم من حيث المُباينة والمُغايرة، ويعبده من تلك الحيثية فيكفر، وفطرته تراه من حيث عدم المُغايرة، ويعبد الله تعالى من حيث وجهه الخاص ويُسبّحه: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: 44]، حتى الكافر من حيث فطرته، فإنّه شيء من الأشياء، وإن كفر به من حيث فكرته. فالكافر يسجد لله من حيث فطرته طوعًا وكرهًا، ومن حيث فكرته كرهًا: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرعد: 15]، إشارة إلى هذا المعنى، فافهم ولا تتوهّم.- انتهى. رجوع إلى كلامه السابق وقد مرّ ما فيه، فتأمّل. والله أعلم.

[6] [الاعتراض السادس: غرق قوم نوح في بحار العلم]

قال: الاعتراض السادس: هو أنّه قُدّس سرّه قال في هذا الفصّ: «فغرقوا في بحار العلم بالله، (...) ﴿فَلَمْ يَجِدُوا لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارًا﴾ [نوح: 25]، فكان الله

(1) ليست في (س).

عين أنصارهم، فهلكوا فيه إلى الأبد، فلو خرج بهم إلى سيف الطبيعة، لنـزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة»[1].

[6] الجواب: لمّا كان قوم نوح عليه السلام من حيث الفطرة عالمين بحقائق الأشياء، ومُسبّحين الباري تعالى، والمانع لهم من الشعور بذلك إنّما هو التعلّق الجسدي، والارتباط الهيولاني، الذي كان موجبًا للفكرة والروية، فإنّه كان ساترًا للمعارف الفطرية، لا جرم بعد غرقهم انقطع [كذا] تلك العلاقة،

[١٩٢ب] فحصل /لهم الشعور بالعلوم الفطرية والمعارف الجِبِلّية، ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: 47]. قال الله تعالى في حقّ الكافر: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ﴾ يعني: جسدك ﴿فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: 22]، ولهذا يعلم الكفار بعد الموت صدق الأنبياء، ويعرفون الله تعالى بقدر ما ينبغي للبشر، ويعلمون أنّ ما كانوا يعتقدونه في الدنيا كان باطلًا كلّه، وأنّ الحقّ خلافه. وأمّا ذلك العلم في ذلك الوقت فلا يصير سببًا للنجاة من النار، بل يكون سببًا لكمال الحسرة والندامة، نعوذ بالله من ذلك، ولهذا سُمّي يوم القيامة يوم التغابن ويوم الحسرة. فقوم نوح على هذا التقدير غرقوا في بحار العلم بالله، وإن لم يكن علمهم سببًا للسعادة الأُخروية، لكن علمهم بعد الموت إنّما هو فطري جبلي فقط، وليس فيه رائحة من العلم الفكري، لأنّ العلم الفكري موقوف على تعلّق الروح بالجسد. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: وإنّما أتى من حمل بعض الألفاظ على الحقيقة، وجعل قوم نوح حقيقة، فخبط هذا الخبط. فيقال له: أي اختصاص لقوم نوح بذلك، وأية فائدة لهم في ذلك؟ والذي نقول: إنّ قوله: فغرقوا في بحار العلم بالله تنبيه على أنّ الطوفان إشارة إلى العلوم الإلهية، وأنّ المراد بقوم نوح الأولياء العارفون المُحمّديون، كما يدلّ عليه كلامه عقب هذا، وهو الحيرة، فأدخلوا نارًا في عين الماء في المُحمّديين، فهو نظير قوله في الفتوحات في إشارات قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: 6] الآية «فأمّا أبو يزيد فلم يستطع الاستواء ولا أطاق العذاب فصعق من حينه، فقال تعالى: رُدُّوا عليّ حبيبي؛ فإنّه لا صبر له

(1) فصوص الحكم، ص73.

عني، فحجب بالشوق والمُخاطبة»[1]، إلى آخر ما مرّ عنه نقله. فليس المراد بقوم نوح حقيقتهم، بل المراد الإشارة كما نبهنا عليه غير مرة، والله أعلم.

قال [الكازروني]: فإن قيل: يُنافي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا﴾ [الإسراء: 72].

قلنا: المُراد والله أعلم أنّ من كان في هذا العالم الدنيوي شقيًا - يعني: مُتصفًا بأسباب الشقاوة - فهو في الآخرة يصير شقيًا، بل أضلّ / سبيلًا، لأنّه في [193أ]
الدنيا شقي بالقوة لاتّصافه بأسباب الشقاوة، ولم يكن مُعذبًا، وفي الآخرة شقي بالفعل لأنّه مُعذّب. والله تعالى أعلم بمراده، نعوذ بالله من الشقاء حالًا ومآلًا. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: وينبغي أن يُقيّد بما إذا مات على ما كان هو فيه من أسباب الشقاء، وإلّا ورد عليه الأحاديث الصحيحة أنّ العبرة بالخاتمة، وأنّ «العبد ليعمل بعمل أهل النار حتى لا يبقى بينه وبينها إلّا ذراع...»، الحديث. فليس كل من كان في الدنيا في أسباب الشقاء يشقى في الآخرة، ولا من كان في الدنيا في أسباب السعادة يسعد في الآخرة، والله أعلم.

قال [الكازروني]: ولمّا كان قوم نوح قد ظهر فيهم العلم الفطري الكامن فيهم، وعرفوا الله به، وعلموا أنّه مبدأ الآثار والأحكام على الإطلاق، لا جرم فنوا فيه؛ لأنّ العلم بالتوحيد موجب لنفي التعدد، وإن لم يكن ذلك العلم في تلك الحالة موجبًا للنجاة. وإذا قيس علمهم بالله على هذا الأسلوب بحالهم في الدنيا التي هي الجهل بالله والكفر والمعصية كان حال حصول العلم وإن لم يكن سببًا للنجاة أشرف وأرفع. فغرقهم وعدم خروجهم من الماء رحمة عظيمة، لأنّهم لو خرجوا اشتغلوا بأنواع الكفر والمعاصي، قال الله تعالى: ﴿وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ﴾ [الأنعام: 28]، فكانت معاصيهم تكثر فيستحقون عذابًا أشد وأعظم من الذي حصل لهم بما قبل الغرق من المعاصي. وأيضًا لو خرجوا

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص116.

لحرموا ظهور العلم الفطري الجِبِلّي بالله وبأنفسهم. ولهذا قال الشيخ: "فلو خرج بهم إلى سيف بحر الطبيعة" يعني: الجسد العنصري، يعني: لو لم يغرقوا لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة. وعلى هذا فلا إشكال بعد أن عُرف الحال. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: الكلام ما أسلفناه مرارًا، والمشرب ذلك المشرب لا هذا الذي ذكره. وقوله: "لحرموا ظهور العلم الفطري" إلخ. . .، ليس كما قال، لأنّهم بل كل أحد في الآخرة يظهر لهم ذلك العلم، سواء ماتوا ذلك الوقت أو بعد ذلك، وسواء ماتوا بالغرق أو بغيره. فلا معنى لهذا الكلام، بخلاف ما حملنا عليه كلام الشيخ رحمه الله، / فإنّ من كان في ساحل الطبيعة كان مقامه نازلًا، [١٩٣ب] ولهذا قال الشيخ قُدّس سرّه فيما تقدم قبل هذا في فصّ نوح:

«فالأدنى من تخيّل فيه الألوهية، (إلى آخر ما قال)، والأعلى ما تخيّل، بل قال: هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه، فلا يقتصر. فالأدنى صاحب التخيّل[1] يقول: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: 3]، والأعلى العالِم يقول: إنّما ﴿فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُوا۟ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾ [الحج: 34]، الذين خبت نار طبيعتهم، فقالوا: "إلهًا" ولم يقولوا: "طبيعة"»[2]. انتهى بحروفه.

وقال في آخر الفصّ على لسان الولي النوحي:

«﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى﴾ [نوح: 28]؛ أي: استرني واستر من أجلي، فيجهل مقامي وقدري كما جهل قدرك في قولك: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: 67] ﴿وَلِوَٰلِدَىَّ﴾ من كُنتُ نتيجة عنهما، وهُما العقل والطبيعة، ﴿وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ﴾ أي: قلبي، ﴿مُؤْمِنًا﴾ مُصدِّقًا بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية، وهو ما حدثت به أنفسها، ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ من العقول، ﴿وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ من النفوس، ﴿وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ من الظلمات: أهل الغيب المُكتنفين خلف الحُجب

---

(1) حاشية في (س، ق249أ) مفادها: "بلغ".

(2) فصوص الحكم، ص72.

الظلمانية، ﴿إِلَّا تَبَارًا﴾ أي: هلاكًا، فلا يعرفون نفوسهم لشهود وجه الحق دونهم. ثمّ أخبر عن المُحمّدي فقال في المُحمّديين: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]، والتبار الهلاك»[1]. - انتهى.

فانظر ما أوضح بيان الشيخ قُدّس سرّه وما أصرحه فيما حملنا عليه كلامه، وما أبعده عن المسلك الذي سلكه الأصل. وانظر كيف أثبت الطبيعة للنوحيين، ونفاها عن المُحمّديين، وجعلهم كل شيء عندهم هالك إلّا وجه الله، والنوحي كيف طلب الهلاك له ولعقله ولطبيعته ولقلبه ولنفسه. فتفطّن لما قلنا لك، فإنّه تحقيق يهديك إن شاء الله تعالى إلى سواء الطريق، والله أعلم.

[7] [الاعتراض السابع: قول الشيخ في "فصّ إبراهيم": فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده]

قال: الاعتراض السابع، هو أنّه قول الشيخ في فصّ إبراهيم عليه السلام:

«فَيَحْمَدُني وأحْمَدُه ويَعْبُدُني وأعْبُدُه»[2]

[7] والجواب: إنّ حمد الحقّ عبده ظاهر لا إشكال فيه، وأمّا عبادته تعالى عبده فلا يخلو عن إشكال، وإنّما يظهر معناه من بيان معنى العبادة. فنقول: العبادة في اللّغة الطاعة والانقياد لأمر المُطاع. وحيث إنّ الأولياء أطاعوا الله تعالى كما ينبغي، أجاب الله تعالى دعاءهم في كلّ ما طلبوا /منه. [194أ]

قال صلى الله عليه وسلم: ((رُبّ أشعث أغبر ذي طِمرين لا يؤبه له، لو أقسم على الله لأبرّه)). وقبول الدعاء وإعطاء المطلوب طاعة بلا شكّ. قال أبو طالب للنبي صلى الله عليه وسلم: ما أطوع ربك لك يا محمد، فقال صلى الله عليه وسلم: ((لو أطعته لأطاعك)). والأمر والدعاء لُغة مُترادفان لا فرق بينهما، وإن فرّقوا بينهما في الاصطلاح، فجعلوا طلب الأعلى من الأدنى أمرًا، كقوله

(1) فصوص الحكم، ص74.

(2) فصوص الحكم ص83. ويلاحظ أن البَرْزَنْجي قد علق على بعض المواضع من هنا وحتى آخر الكتاب، واكتفى بالترجمة. وقد أشرنا إلى تعليقاته باسمه عند ورودها.

تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: 78] [لقمان: 17]، وطلب الأدنى من الأعلى دعاء كقوله تعالى: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ﴾ [نوح: 28] وامتثال الأمر بالصلاة طاعة وعبادة، وامتثال الأمر بالمغفرة أيضًا طاعة وعبادة. وإذ قد ظهر المعنى سهل فهم المعنى، ولكن لا يخلو عن غرابة. ويُسمّى هذا النوع في علم البديع مُشاكلة؛ لأنّ طاعة الحقّ عبده يُسمّى إجابة، فلمّا جاء صحبة لفظ يُسمّى عبارة عبّر عنها بذلك اللّفظ للمُشاكلة، قال تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116]، فأطلق لفظ النفس على الله مُشاكلة. قال الشاعر:

قَالُوا اقْتَرِحْ شَيْئًا نُجِدْ لَكَ طَبْخَهُ   قُلْتُ اطْبُخُوا لي جُبَّةً وقَمِيصًا[1]

فأطلق الطبخ على الخياطة، وعلى هذا لا إشكال إلّا عند الجهال.

[8] [الاعتراض الثامن: قول الشيخ في "فصّ هود": إن وجودنا غذاؤه، وهو غذاؤنا]

الاعتراض الثامن: هو أنّه قال في فصّ هود عليه السلام «إنّ وجودنا غذاؤه، وهو غذاؤنا»[2].

[8] الجواب: إنّ المراد من الغذاء شيء يكون سببًا لبقاء الوجود، سواء كان حِسّيًا كالأطعمة والأشربة، أو معنويًا. وحيث إنّ سبب وجود بقاء العبد [هو] ذات الحق سبحانه، لأنّه كما تقدّم: "مبدأ الأحكام والآثار"، لا جرم كان هو غذاؤنا، وحيث إنّ ظهور خالقيته تعالى ورازقيته ومصوّريته، وبالجُملة جميع أسماء أفعاله كالمُبدع والموجد والمُكوّن، لا تَثْبُتُ لا وجودًا ولا تقديرًا إلّا بمَخلوق ومرزوق ومُصَوَّر ومُبْدَع ومُكَوَّن، لا جرم كنّا نحن سبب بقاء تلك الأسماء له تعالى، فكنّا غذاؤه في ثبوت أسماء الأفعال، وحينئذ فلا إشكال! وإن كانت هذه العبارة لا تخلو عن غرابة!

---

(1) والبيت لأبي حامد أحمد بن محمد الأنطاكي الملقب بأبي الرَّقَعْمق (ت399هـ/ 1009م).

(2) انظر: فصوص الحكم، ص111. القصيدة:

«فَوُجُودِي غِذَاؤُه   وبه نَحْنُ نَحْتَذِي»

[9] [الاعتراض التاسع: قول الشيخ: إياك أن تتقيد بعقد مخصوص]

الاعتراض التاسع: هو أنّه قال في هذا الفصّ:

«وإياك أن تتقيّد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم / بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولى لصور المُعتقدات كلّها، فإنّ الإله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنّه تعالى يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115]، فما ذكر أينًا من أين، إلّا وذكر أن ثمّ وجه الله. ووجه الشيء حقيقته»[1]. [194ب]

[9] **الجواب:** اعلم - جعلك الله من أهله -، كما أنّه تعالى مبدأ للآثار والأحكام الخارجية، كذلك هو مبدأ للآثار والأحكام الذهنية. وكما أنّه من حيث المبدئية مُقارن للماهيات الخارجية، كذلك هو من حيث المبدئية مُقارن للماهيات الذهنية. فهو مع الموجودات الذهنية كما أنّه مع الموجودات الخارجية بلا فرق. وحيث إنّ اعتقادات بني آدم في حقّ الله تعالى مُختلفة، لا جرم كانت صور معلوميته في الأذهان أيضًا مُختلفة. فصورة معلومية الحقّ في ذهن الفَلْسَفِيّ[2] أنّه تعالى موجب وغير مُتّصف بالسمع والبصر والكلام، وصفاته عين ذاته وجودًا ومفهومًا. وصورة معلوميّته في ذهن الأشعري بعكس هذا، وهكذا سائر صور[3] معلوميته في أذهان سائر بني آدم. وكلّ صورة من تلك الصور موجود ذهني. ومبدأ الآثار والأحكام الذهنية هو الحقّ تعالى كما تقدم، فتلك الصور الذهنية مجاليه ومظاهرُهُ في الذهن، كما أنّ الموجودات الخارجية مجاليه ومظاهره في الخارج.

وحيث إنّه تعالى في حدّ ذاته مُطلق عن جميع القيود والحيثيات وغير مُقيّد بشيء منها، وبحسب القوابل مُقيّد، كما مرّ في مثال النور والمرايا المُختلفة الألوان، لا جرم يعلم العارف المُحقّق أنّ الحقّ تعالى هو الظاهر في جميع تلك الصور الاعتقادية، ولا يخلو عنه صورة من تلك الصور، مع أنّه تعالى في حد

(1) فصوص الحكم، ص113.
(2) بمعنى الفيلسوف.
(3) ليست في (ت).

ذاته مُنـزّه عن جميع لوازم تلك الصور وتوابعها، ومُقدّس عنها. وأنّ كل أحد يعرفه بقدر استعداده وطاقته، وأنّه ليـس يحصره اعتقاد دون اعتقاد. فيكون فهم مثل هذا العارف وذهنه هيولانيًا، فيكون مُطلقًا في ذاته، لا لون له ولا قيد ولا صورة، ويكون مُتلبّسًا بجميع صور الاعتقادات، وليـس مُباينة ولا مُنافاة لشيء من صور المُعتقدات. ولهذا ورد أنه سبحانه / وتعالى إذا تجلّى يوم القيامة في صورة [١٤٩ب] من صور تلك الاعتقادات أنكره بعضهم، وأقرّ به بعضهم، والعارف الذي لم يُقيّده في الدنيا بصورة ولم يحصره فيها، بل كان شاهده في الدنيا في جميعها، يعرفه تعالى في الآخرة في جميع تلك الصور، ولا ينكره في شيء منها. لأنّ الصور التي يتجلّى الله تعالى فيها يوم القيامة هي صور المُعتقدات في الدنيا. فكل أحد يُقِرُّ به في صورة مُعتقده ويُنكره في غيرها. والعارف المُطلق الاعتقاد، (الهيولاني الفهم والذهن، كما كان في الدنيا قابلًا لها كلّها، كذلك في الآخرة يكون مقرًا به تعالى في)[1] كلها. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: ويؤيد ذلك ما ورد في الصحيح، وقد مرّت أحاديث ذلك، أنّ الله تعالى يأتيهم في صورة فينكرونه ويقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتي ربنا. قال: فينصرف عنهم وهو الله، فيتحوّل في الصورة التي كانوا رأوه فيها أول مرة، يعني كانوا اعتقدوه بها في الدنيا، فيقرّون به، فيقولون: نعم أنت ربنا. فقد نصّ النبي صلى الله عليه وسلم أنّ الذي تجلّى لهم في الصورة التي أنكروها هو الله، وفي هذا كفاية، والله أعلم!

[10] [الاعتراض العاشر: الإله الـمُعتَقَد ليس له حكم في الإله المعتقد الآخر]

قال: الاعتراض العاشر، هو أنّه قال في فصّ شعيب عليه السلام:

«إنّ الإله المُعتقد ليس له حكم في الإله المُعتقد الآخر، فصاحب الاعتقاد يذبُّ عنه، أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره، وذلك الذي في اعتقاده

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

لا ينصره. فلهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المُنازع له، ولا المُنازع ماله نصرة من إلهه الذي في اعتقاده، فما لهم من ناصرين»[1].

فنفى الحقّ تعالى النصرة عن آلهة الاعتقادات. وقال في فصّ زكريا:

«إنّ الرحمة ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده، بل تنظره في عين ثبوته. ولهذا رأت الحقّ المخلوق في الاعتقادات عينًا ثابتة[2] في العيون الثابتة، فرحمته بنفسها بالإيجاد. ولذلك قلنا: إنّ الحقّ المخلوق في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها بنفسها في تعلّقها بإيجاد المرحومين»[3].

وقال في فصّ محمد صلى الله عليه وسلم:

«إنّ المُعتَقِد إنّما يُثني على الإله الذي في نفسه[4] وربط به نفسه. /وما [195/ب] كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلّا على نفسه، فإنه مَنْ مدح الصنعة فإنّما مدح الصانع بلا شك. وإله المُعتقد مصنوع للناظر فيه[5]، فهو صنعته، فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه. ولهذا يَذُمُّ مُعتَقَد غيره، ولو أنصف لم يكن له ذلك. إلّا أنّ صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله. إذ لو عرف ما قال الجنيد: "لون الماء لون إنائه" لسلّم[6] لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة. (وكل مُعتَقِد، فهو ظان ليس بعالم، ولذلك قال تعالى: ((أنا عند ظن عبدي بي))، أي: لا أظهر له إلّا في صورة)[7] معتقده، فإنْ شاء أطلق وإن شاء قيد. فإله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده،

---

(1) فصوص الحكم، ص122.
(2) ليست في (س).
(3) فصوص الحكم، ص178.
(4) في (هـ) معتقده. وكذلك في الفصوص.
(5) ورد في (ت) وإله المعتقد للناظر مصنوع نه.
(6) ليست في (ت)، (س)، (م)، وفي (هـ) أضيفت في الهامش وبجانبها كلمة (صح)، وهي في الفصوص.
(7) ما بين قوسين ليس في (س).

فإنّ الإله المطلق لا يسعه شيء، لأنّه عين الأشياء، وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه: يسع نفسه، ولا لا يسع، فافهم ذلك»[1].

[10] الجواب: اعلم - جعلك الله من أهل اليقين - أنّ العقلاء وأصحاب التقليد[2] تصوّروا الله تعالى بصورة تُناسب فهمهم وإدراكهم، فهم بحسب فهمهم وإدراكهم تتبّعوا تتبّعًا كليًا، وصوروه بصورة في أذهانهم، ونزهوا[3] تلك الصورة عمّا هو قبيح عندهم، ووصفوها بما هو حسن عندهم. فتلك الصورة في الحقيقة مصنوع أولئك ومخترعهم، ومجعول إدراكهم وفهمهم. ولو تأمّلت في مُعتقدات[4] الثلاث والسبعين فرقة من الفرق الإسلامية، وفي مُعتقدات اليهود والنصارى والصابئة والمجوس وعبدة الأصنام تأملًا شافيًا ظهر عندك هذا المعنى، وهو أنّ كل فرقة بحسب قابليتها وفهمها تصورت الحقّ تعالى بوجه هو عندها[5] مُستحسن، وهو دائمًا في حماية مُتصوّره وفي رعايته، وينفي عنه القبائح ويثبت له المحاسن، وينفي مُتصوّر غيره وينسب إليه القبائح وينفي عنه المحاسن: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: 118، 119]، وهم الأنبياء والأولياء
[196] والراسخون في العلم صلوات الله على / نبينا وعليهم وسلامه. لأنّ الأنبياء وورثتهم لم يخترعوا لله تعالى صورة خاصة من عند أنفسهم، بل طهّروا عقولهم وأذهانهم وأفهامهم من الفكر، وتوجّهوا إلى التعريف الإلهي، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الأعراف: 203]. وقال صلى الله عليه وسلم: ((سبحانك لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك))، فلم يعرفوا الله تعالى بالنظر الفكري حتى يكون معبودهم مصنوعهم، بل عرفوا الله بالتعريف الإلهي: إما بالوحي الإلهي للأنبياء، أو بالإلهام للأولياء.

---

(1) فصوص الحكم، ص226.
(2) في (س) التقيد.
(3) في (س) تركوا.
(4) في (س) اعتقادات.
(5) في (ت) عنده.

وحيث قد علم هذا القدر من الكلام ظهر معنى كلام الشيخ قُدّس سرّه، وزهر وبهر. فإنّه لما كانت الصورة المجعولة المفعولة بالفكر مُمكنًا من المُمكنات، وموجودًا من الموجودات الذهنية، وكانت حقيقتها ثابتة في علم الله تعالى، وكان وجودها في الذهن بوساطة "مبدئية الحق" تعالى، لما مرّ أنّه: مبدأ الأحكام والآثار الخارجية والذهنية. لذلك قال الشيخ قُدّس سرّه: إنّ الرحمة الإلهية رأت للحقّ المخلوق عينًا ثابتة في الاعتقادات فرحمته بالإيجاد في أذهان المُعتقدين، وحيث إنّ وجود الحق في الأذهان ليس بحسب ذاته المُطلقة المُنزّهة، لهذا اختلفت ظهوراته حسب اختلاف القابليات من الأذهان والأفهام، وظهر عند كل قوم بمقدار قوة إدراكهم[1]. ولهذا قال تعالى: ((أنا عند ظن عبدي بي، فلا يظن بي إلّا خيرًا)). وهذا هو معنى قول الجنيد قدّسنا الله بسرّه العزيز: "لون الماء لون الإناء". وحيث إنّ ذات الحقّ مُطلقة في حقيقتها عن جميع القيود واللوازم التي تصورته فيها الأذهان والأفهام، وتظهر بحسب قابليات الأذهان والأفهام، فالحقّ الذي وسعه القلب هو الحقّ الذي تصوّرته الأذهان والأفهام، لا الحقّ الذي هو مُطلق الذات ومبدأ للآثار والأحكام الذهنية والخارجية، فإنّه عين جميع الأشياء كما تقدّم. ولا يقال في الشيء: إنّه وسع نفسه أو لم يسعه، لأنّ المُغايرة بين الواسع والموسوع شرط. فالإله الذي وسعه القلب هو إله المُعتقدات، كما قال تعالى: ((وسعني قلب عبدي المؤمن))، دون الإله الموجود في الخارج الذي هو مبدأ الأشياء، لأنّه /مُنزّه ومُقدّس عن [٤٩٥ب] الحلول في القلب. وحيث إنّ إله المُعتقدات مظهر من مظاهره صار آلة مُلاحظته تعالى، فإنّ الصورة الذهنية آلة لمُلاحظة الأمور الخارجية.

[11] [الاعتراض الحادي عشر: العالم مجموع الأعراض، وفي كل آن ينعدم ويوجد]

الاعتراض الحادي عشر: هو أنّه قُدّس سرّه قال في هذا الفصّ أيضًا: إنّ العالم مجموع الأعراض، وفي كل آن ينعدم ويوجد مثله[2] كما قال الأشاعرة في

(1) انظر الاقتباسات الواردة في بداية هذا الاعتراض.
(2) راجع فصوص الحكم، ص125، 156، 188.

الأعراض، فالمُكلّف في كلّ آن يكون غيره، وفي الآخرة يكون غير الذي كان في الدنيا، والثواب والعقاب لا يكون للمُطيع والعاصي.

[11] الجواب: اعلم - جعلك الله من أهل المُشاهدة - أنّ ما هو قائم بذاته، ولا يحتاج في قيامه إلى محلّ وموضع، هو الحقّ سبحانه فقط، والذي يُسمّيه علماء الرسوم جوهرًا قائمًا بنفسه، غير موجود عند هذه الطائفة العلية، بل هو أمر موهوم وحقيقة معدومة، والعالم من أوله إلى آخره إنّما هو أعراض.

فإن قيل: العرض لا يقوم بنفسه ولا بد له من موضع البتة يقوم به ذلك العرض ويحلّ فيه.

قلنا: عدم قيام العرض بنفسه مُسَلَّم، إلّا أنّ كونه لا بدّ له من موضع يقوم به بسبب الحلول فيه، غَيْرُ مُسَلَّم. بل الذي يحتاج إليه العرض أمر يقوم بذاته ويكون سببًا لقيام العرض، وأمّا حلول العرض فيه فغير لازم. والذي هو سبب قيام العرض هو ذات الحقّ تعالى. ولهذا لا يبقى العرض في الخارج آنين. نعم، لو كان العرض يبقى أكثر في آن واحد كان يحتاج إلى موضع يحلّ فيه بسبب قيامه به، ويبقى في الخارج ثلاثة آنات أو أربعة أو أكثر من ذلك، وحيث إن العرض ليس له بقاء في الخارج، بل آن وجوده آن عدمه، فلا يحتاج إلى محلّ يحلّ فيه، وإنّما يحتاج إلى قيّوم يكون سبب ظهوره في آن وجوده في الخارج لا غير. وذلك القيّوم هو "الذات المُطلقة"، فلا يحتاج إلى إثبات "الجزء الذي لا يتجزأ"، ولا إلى الهيولى والصورة الجسمية. والأعراض حالّة بعضها في بعض ومُجاورة بعضها لبعض، وقيّوم المجموع ذات الحقّ تعالى وتقدّس. ووجودها / [1197] في الخارج ليس أكثر من آن واحد، وفي ذلك الآن ينعدم الوجود، فذلك الآن الواحد ظرف للوجود والعدم معًا. نعم لو كان وجود العرض في آن وعدمه في آن آخر لاحتاج إلى محلّ يحلّ فيه البتة، ويكون سبب قيامه، لكن ليس الأمر كذلك.

وتجدّد الأعراض بطريقين؛ أحدهما: أن ينعدم العرض ويوجد مثله، والثاني: أن ينعدم عرض[1] واحد، ثم يوجد ذلك العرض بعينه. وحيث إنّ

(1) في (س) عرض عرض.

الوجودين مُتغايران كان بالنسبة إلى كل وجود غيره بالنسبة إلى الثاني، فصدق أنّ العرض الموجود في الآن الثاني غير العرض الموجود في الآن الأول، لاختلاف الوجودين[1]. وصح أنّه العرض الأول، لأنّه هو الذي كان موجودًا فعُدم، ثم وجد مرة أخرى. وعلى هذا فالاعتراض مُجاب بأن المُكلّف في الدنيا هو بعينه المعاد في الآخرة، لا غيره حتى لا يلزم أنّ المُكلّف في الدنيا غير المعاد في الآخرة.

تتمة: لمّا كانت صفة الجمال تطلب وجود العالم، وصفة الجلال تطلب عدم العالم، اقتضى[2] الحال أن ينعدم العالم في كل آن بصفة الجلال والقهر وغلبة "الأحدية"، وأن يوجد بصفة الجمال والرحمة وغلبة "الواحدية"، وهكذا إلى الأبد إلى غير نهاية. والأشاعرة وهُم مُعظم أهل السُّنة والجماعة قائلون بتجدّد الأعراض، وعلى قواعدهم يلزمهم القول بتجدّد الجواهر أيضًا. بيانه أنّهم ذهبوا إلى أنّ علة احتياج المُمكن إلى المؤثر الواجب[3] حدوثه لا إمكانه، خلافًا للفلاسفة. وحيث لزم من هذا القول استغناء العالم عن الباري تعالى بعد الحدوث، بحيث لو فرض عدم الباري -تعالى عن ذلك عُلوًا كبيرًا- لم يلزم منه عدم العالم، وهذا باطل، لا جرم قالوا بتجدّد الأعراض. وقالوا: إنّ الجواهر مُحتاجة إلى الأعراض في الوجود أو في البقاء أو في الشخص. وعلى كل حال فوجود الجوهر بدون العرض محال، وحيث إنّ الجوهر مُحتاج إلى العرض دائمًا، والعرض مُتجدّد دائمًا، والمُتجدّد لا ينفكّ عن الحدوث دائمًا، فالعالم مُحتاج إلى المُحدِث دائمًا. فلا يجوز / استغناء العالم عن الباري ولا يلزم. [١٣٧-ب]

وهذا الحقير الترابي [الكازروني] يقول: حيث إنّ الجوهر مُحتاج إلى العرض في الوجود أو البقاء أو التشخص، فوجود كلّ جوهر أو بقاؤه أو تشخصه في كلّ آن مُتجدّد كما يتجدّد وجود العرض، لأنّ الجوهر مثلًا، وليكن ج في

(1) في (هـ) الموجودين.
(2) في (هـ) لا جرم اقتضى.
(3) كلمة "الواجب" ليست في (ت).

وجوده، مُحتاج إلى علّته التامة المُجتمعة من أجزاء، ولتكن تلك الأجزاء: أ ب ج د مثلًا، وآخر هذه الأجزاء وهو الذي تكمل به العلة هذا العرض، وليكن د. فإذا كان هذا العرض وهو د مثلًا عدم، وهذا العرض الآخر وهو هـ وجد موضع د وصار الجزء الأخير من العلّة التامة، انعدمت العلّة التامة تلك الأولى ووجدت علّة تامّة أخرى، لأنّ الكلّ ينعدم بانعدام الجزء، لأن أ ب ج د علّة تامة مُنفردة، و: أ ب ج هـ علّة تامة مُنفردة غير الأولى كما لا يُخفى. وإذا انعدمت العلّة لزم انعدام المعلول أيضًا، وهو وجود الجوهر مثلًا، وإلّا لزم وجود المعلول مع عدم علّته التامة، وهو محال، لأنّ عدم العلّة مُستلزم لعدم المعلول بلا شك. وإذا وجدت علّة تامة أخرى وجدت معلول آخر، وإلا لزم تخلّف المعلول عن علّته التامة، وهو محال. فلزم من تجدّد العرض تجدّد الجوهر، ومن تجدّد الجوهر تجدّد وجود الجوهر ضرورة، وهو المطلوب.

فإن قيل: إنّما يحتاج الجوهر إلى عرض ما، دون عرض بعينه، ولا يلزم من تجدّد عرض ما تجدّد الجوهر.

قلنا [الكازروني]: إذا كان العرض جزء العلة بالفعل، يكون مُتعيّنًا ومُتشخّصًا البتة، لأنّ عرضًا ما ليس بموجود في الخارج إلّا في ضمن أفراد هذا العرض وذاك العرض، أعني الأعراض المُعيّنة المُشخّصة. وذلك العرض المُعيّن المُشخّص هو الجزء من العلّة التامة دون عرض ما، والسلام.

[12] [الاعتراض الثاني عشر: قول الشيخ: إنّ ولاية النبي أفضل من نبوّته]

الاعتراض الثاني عشر: اعلم - أيّدك الله بروحه - أنّ الشيخ قُدّس سرّه قال في فصّ عزير عليه السلام: إنّ ولاية النبي أفضل من نبوّته[1]، دون أن يقول: إنّ ولاية غير النبي أفضل من النبوّة. وبعض المُنكرين نسب المعنى الثاني إلى الشيخ، وهذا بُهتان / عظيم! ونقلوا بعض كلام الشيخ قُدّس سرّه كما هو، [1/ب]

(1) انظر: فصوص الحكم، ص135. «فإذا رأيت النبي يتكلّم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف، ولهذا مقامه من حيث هو عالم أتمّ وأكمل من حيث هو رسول، أو ذو تشريع وشرع». حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

واستشكلوا تفضيل ولاية النبي على نبوّته، ويظهر حقيقته في الجواب إن شاء الله.

[12] الجواب: اعلم - جعلك الله من العارفين - أنّ النبي - من حيث قُربه من الله وتخلّقه بأخلاقه ونعوده على بساط أنسه في مقعد صدقه وأخذه منه بلا واسطة - هو ولي. ومن حيث تبليغه ما أُمر به هو رسول ونبي. ولا شكّ أنّ طرف قربه من الحقّ جل وعلا، وأخذه منه بلا واسطة، أشرف من طرف تبليغ رسالته. لأنّ الطرف الأول جهة الحق، والثاني جهة الخلق، وهذا ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان. والباحث المانع إمّا معاند أو بليد، والسلام.

[13] [الاعتراض الثالث عشر: القائلون بألوهية عيسى جمعوا بين الكفر والخطأ]

الاعتراض الثالث عشر: هو أنّ الشيخ قُدّس سرّه قال في فصّ عيسى: «لمّا كان يحيي الموتى، ذهب بعضهم إلى حلول الحقّ تعالى في عيسى، وبعضهم إلى أنه إله[1]! وكفروا، فقال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 17 و 72]، فجمعوا بين الكفر والخطأ في تمام الكلام كله. لأنه يعني كفرهم، لا بقولهم: "هو الله" فقط، لأنه حق، وليس بكفر. ولا بقولهم: ابن مريم فقط، فإنّه ابن مريم بلا شكّ؛ بل كفروا بمجموع هذين الكلامين»[2]. إلى هُنا ترجمة كلام الشيخ. هذا معنى كلامه.

قلتُ [البَرْزَنْجي]: لخّص الترجمة وغيّر فيها، ولفظ الشيخ قُدّس سرّه:

«فأدى بعضهم إلى القول بالحلول، وأنه هو الله بما أحيا به الموتى. ولذلك نُسبوا إلى الكفر وهو الستر، لأنهم ستروا الله الذي يحيي الموتى بصورة بشرية عيسى. فقال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 17، 72]، فجمعوا بين الكفر والخطأ في

---

(1) في (هـ) أنه هو الله.

(2) هذا النصّ للكازروني فيه تحريف لآراء ابن عربي بسبب الترجمة من العربي إلى الفارسي بحسب البَرْزَنْجي، والتصحيح يأتي فيما بعد.

تمام الكلام، في كلّه، لأنّه لا بقولهم: "هو الله"، ولا بقولهم: "ابن مريم"، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم: ابن مريم، وهو ابن مريم بلا شك»[1].

هذا لفظ الشيخ، وليس فيه إنّ قولهم: "هو الله حقّ ليس بكفر"، وإن كان له وجه نظر إلى أصل الشيخ والمُحقّقين في "وحدة الوجود". وحذف من كلام الشيخ قوله: وهو الستر لأنّهم ستروا الله، إلخ... وظاهره أن الشيخ جعل الكفر لُغويًا /بلسان الإشارة، فليتأمل. والله أعلم. [٩٠ب]

قال [الكازروني]: وشارحو النصوص مثل القيصري والجَنْدي والجامي قدّس الله أرواحهم اتّفقوا على أنّ مُراد الشيخ أنّهم كفروا بسبب حصر الحقّ تعالى في عيسى عليه السلام، لأنّه تعالى لا يحصر في عيسى عليه السلام، بل هو مُتجلٍّ في العالم جميعه. وفي الواقع إنّ هذه العبارة، أعني "إن الله هو المسيح ابن مريم"، مفيدة للحصر، وقول الشيخ قُدّس سرّه: كفروا بمجموع الكلامين، لا بكل واحد على انفراده، إشارة إلى ذلك. وعلماء الرسوم طعنوا في هذا المقام طعنًا عظيمًا، وحقيقة الحال تتبين في الجواب إن شاء الله تعالى.

[13] الجواب: اعلم - رزقك الله النظر إلى وجهه الكريم - أنّ الله تعالى من حيث إنّه مبدأ جميع الآثار والأحكام له من هذه الحيثية المُقارنة والمعية لجميع الأشياء، وإنّه من هذه الحيثية عين جميع الأشياء كما تقدّم سابقًا فراجعه وتذكر، لا جرم القول بأن الله عين عيسى ابن مريم فقط وحصره فيه موجب للتقييد والحصر، ويلزم من هذا أنواع من الفساد؛ الأول: الكذب لأنّه عين جميع الأشياء لا عين عيسى فقط. الثاني: الحلول أو الاتّحاد أو التجسيم، وكلّ ذلك كفر بلا شك. الثالث: أنّ حقيقة الباري تعالى وتقدّس واجب الوجود ومُطلق الوجود، وحقيقة عيسى عليه السلام مُمكن الوجود ومُقيّد، فَحَصْرُ وجود الحقّ جل وعلا في ذات عيسى كفر من وجوه، والسلام.

---

(1) فصوص الحكم، ص141.

[14] [الاعتراض الرابع عشر: قول الشيخ: إن الله يُعبد في جميع الصور]

الاعتراض الرابع عشر: أنّ الشيخ قُدّس سرّه قال في فصّ هارون: إنّ الحق تعالى لم[1] يسلط هارون على عبدة العجل كما سلط عليهم موسى، مع أنّ اللّه تعالى يُعبد في جميع الصور. ولهذا لم يبق نوع من أنواع العالم لم يعبد، سواء عبادة التألّه كعبدة الأوثان والنجوم، أو عبادة تسخير كأرباب الجاه والمال. وأكبر مجالي الحقّ التي عبدت من دون الله: الهوى، قال تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: 43] [الجاثية: 23][2].

[14] الجواب: اعلم- جعل الله لك طريقًا موصلًا إليه- أنّ الأمر الإلهي / نوعان: [illegible]

النوع الأول: كلام تشريعي يصل بواسطة الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه أجمعين.

والثاني: أمر إرادي إيجادي يظهر بمُجرّد الإرادة. وإذا وافق الأمر الإرادي الأمر التشريعي فالمُكلّف يقبله أمرًا تشريعيًا ويؤديه وإلّا فلا. فعصيان الأمر التشريعي مُمكن، بل واقع، وأمّا عصيان الأمر الإرادي فمحال. وجميع العالم مطيعون للأمر الإرادي، سواء الجماد والنبات والحيوان والإنسان والملك والجن والشياطين والكافر والمؤمن، لأنّ مُراد الحقّ لا يتخلّف أبدًا.

ولمّا كانت صفاته تعالى كما مرّ نوعين: جلالية قهرية، وجمالية لطفية، وكل نوع منهما له مجالي ومظاهر، فإن مظاهر الجلال والقهر: الكفار، ومظاهر الجمال واللطف: المؤمنون، لا جرم كان أسباب السعادة والشقاوة كلا النوعين مُرادًا للحقّ تعالى. ومن جُملة أسباب الشقاوة والبعد والهجران عبادة الحقّ في المظاهر الكونية، مثل الأصنام والكواكب والنار وغيرها، وسبب[3] السعادة والقرب والوِجْدان عبادة الحقّ تعالى من حيث تجرّده عن المظاهر في مرتبة

---

(1) ليست في (هـ).
(2) فصوص الحكم، ص194، بتصرف.
(3) في (هـ) أسباب.

وجوب وجوده، وغناه الذاتي عن العالمين، ودعوة جميع الأنبياء والرسل إلى هذه المرتبة، ودعوة الشياطين وجميع الكافرين وأرباب الهوى إلى المظاهر والمجالي. وأصل جميع المعاصي هو الهوى، فهو أعظم المظاهر الجلالية القهرية. وحيث إنّ الصفات الجلالية لا تتصوّر بدون المظاهر الجلالية، لا جرم كان مُقتضى ذات الحقّ تعالى أن يُعبد في جميع الصور الجلالية القهرية، ومن حيث الأمر التشريعي يجعل ذلك العابد مظهر الجلال والقهر.

وبالجُملة حيث إنّ ذات الحقّ تعالى مبدأ جميع الأحكام والآثار له مع كلّها مُقارنة ومعية، سواء الأصنام والكواكب وغيرهما، وحيث إنّ الذات مُستحقة للعبادة بالذات، سواء كان في المظاهر أو في غير المظاهر، لا جرم صار الأمر الإرادي بحيث يعبد الذات في جميع المظاهر، ولو كانت تلك العبادة سببًا للشقاوة: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: 23].

[15] [الاعتراض الخامس عشر: موسى جعل في جواب فرعون "الحقّ تعالى" عين العالم]

[199ب] الاعتراض الخامس عشر: /هو أنّه قُدّس سرّه قال في فصّ موسى:

«حيث إنّ موسى عليه السلام جعل في جواب فرعون الحق تعالى عين العالم، خاطبه فرعون بذلك اللّسان وقال: ﴿لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ [الشعراء: 29] [والسين في "السجن" من الزوائد، أي: لأسترنك][1]، فإنّك أجبت بما أيدتني به أن أقول مثل هذا. فإن قلت لي: فقد جهلت يا فرعون بوعيدك إياي، والعين واحدة، فكيف فرقت؟ فيقول فرعون: إنّما فرّقت المراتب دون العين، ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها[2]، ومرتبتي الآن التحكّم [فيك يا موسى بالفعل، وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة. فلمّا فهم ذلك موسى منه أعطاه

(1) استكمال من الفصوص، وكذلك التالي بعد سطرين.

(2) في فصوص الحكم، ص209: «إنّما فرّقت المراتب العين، ما تفرّقت العين ولا انقسمت في نفسها».

حقّه في كونه يقول له: لا تقدر على ذلك، والرتبة تشهد له بالقدرة عليه، وإظهار الأثر فيه لأنّ الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة، لها التحكم] على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس، فقال له يُظهر له المانع من تعديه عليه: ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 30]، فلم يسع فرعون إلّا أن يقول له: ﴿فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الشعراء: 31]»[1].

[15] الجواب: اعلم - نوّر الله عين قلبك بنور معرفته - قد تقدّم بيان أنّ للروح والجسم علمًا فطريًا، وأنّ بذلك العلم الفطري يُعلم الله ويُسبّح، فراجع وتذكّر. ثمّ اعلم أنّ فرعون أجاب موسى تارة من العلم الفكري، وأخرى من العلم الفطري، وإن كان لا يعلم بعلمه الفكري معنى ما يُجيب بعلمه الفطري، وكان غافلًا عنه وذاهلًا. وأمّا العارف الكامل صاحب الكشف فيعلم ذلك. وحيث إنّ موسى عليه الصلاة والسلام في جواب فرعون جعل الله تعالى رب المشرق والمغرب، وذلك بلسان أهل الإشارات[2]، إشارة إلى أنّه عين العالم، لأنّ الرب هو المُربّي والمُنشئ والموجد، وهو مبدأ الأحكام والآثار، والمبدأ من حيث إنّه مبدأ مُقارن للعين كما تقدّم فتذكّر. وحيث إنّ فرعون ادّعى الألوهية بلسان العلم الفكري نطق لسانه الفطري من الوجه الخاص الذي بُيّن سابقًا، وفرعون غافل عنه، وموسى صلى الله عليه وسلم صاحب كشف وتجلٍّ ومُنبّه لذلك، فقال: حيث إنّك جعلت الإله عين العالم، وأنا من جُملة العالم فأنا صادق في دعواي الألوهية، ولو كنت أنت أيضًا شريكًا لي في ذلك، ولكن مرتبتي مرتبة التحكّم بحسب الظاهر. فحيث إنّ موسى عليه السلام فهم ذلك من فطرة فرعون أجابه بذلك اللسان، /وقال: ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 30]، يعني أنّ مرتبة [128] الحكم لي، حيث أقدر على الإتيان بمُعجز ظاهر، فإذا جئتُ بالمُعجز لم تتحكّم فيّ، فألزم فرعون ولم يجد بدًّا من أن يقول: ﴿فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الشعراء: 31]. وفي الجُملة فإنّ هذه المُكالمة بلسان الفطرة لا بلسان الفكرة.

---

(1) فصوص الحكم، ص209.
(2) "الإشارات" ليست في (س).

[16] [الاعتراض السادس عشر: قوله عن فرعون: "فصح قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾"]

الاعتراض السادس عشر: هو أنّه قُدّس سرّه قال في ذلك الفصّ أيضًا:

«لمّا كان فرعون في منصب التحكّم، وكان صاحب سيف، قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: 24]، ولو كانوا كلهم أربابًا بنسبة ما، (وإضافة لمن يَرُبُّه)[1] فأنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكّم فيكم. ولـمّا علمت السحرة صدقه فيما قاله لم ينكروه وأقرّوا له بذلك، فقالوا له: ﴿إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [طه: 72]، ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: 72]، فالدولة لك. فصح قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: 24] أي: وإن كان عين الحقّ في الصورة، فالصورة لفرعون، فقَطَعَ الأيدي والأرجل وصلبَ بعين حقّ في صورة باطل، لنيل مراتب لا تُنال إلا بذلك الفعل»[2].

[16] الجواب: اعلم - جعلك الله من الذين ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 38] -، أنّ الرب في اللّغة يأتي بمعنى الصاحب والمالك، يقال: "ربُّ الدار"، قال تعالى: ﴿أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا﴾ [يوسف: 41]، فبحسب اللّغة جميع المالكين أرباب. وحيث إنّ فرعون -والله أعلم- كان دهري المذهب، ولم يكن قائلًا بوجود الصانع، وكان مُعطّلًا وكان يعلم نفسه أعظم من جميع الناس، ولا سيما وهو في رتبة السلطنة والتحكم، قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: 24]، و﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: 38]. وحيث لم يكن في ذلك الزمان والمكان أعظم من فرعون في رتبة التحكّم والتسلّط الظاهري، لا جرم قال الشيخ: "إنّ السحرة علموا صدقه في قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾، ولم ينكروه، بل أقروه به، وقالوا: إنّما تقضي هذه الحياة الدنيا، يعني حكمك

(1) ما بين قوسين ليس في متن الفصوص ولكنّه من إحدى نسخ المخطوطات التي اعتمد عليها الدكتور عفيفي في تحقيقه، النسخة (ب) وقد ذكر أنّ هذه الإضافة ربما تكون مُقتبسة من شرح القاشاني؛ لأنّها واردة فيه. انظر: عفيفي ص210 الحاشية (6).

(2) فصوص الحكم، ص210-211.

وتسلّطك، ليس إلّا في الدنيا"، وليس أنّ الشيخ قائل بأنّ السحرة صدّقوا فرعون في دعوى الألوهية، فافهم. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجي]: ومعنى قول الشيخ: فقطع الأيدي والأرجل وصلب / بعين حقّ في صورة باطل، الساكت عنه الأصل هو أنّ الله تعالى هو الخالق بعين فعل العبد، لأنّ العبد كاسب ومظهر لفعله تعالى، وأنّ الفاعل والخالق حقيقة هو الله. فالعبد لا يفعل إلّا بالحق، ففرعون فعل ذلك بهم بعين فعل الحقّ، ولكن كان فعله في صورة باطل، حيث إنّه ظلمٌ شرعًا، وباطل! وإنّما فعل الله ذلك بهم لمصلحتهم، لأنّه سبق في علمه تعالى أنّهم ينالون مراتب كالشهادة وغيرها، وسبق في علمه تعالى أنّهم لا ينالون تلك المراتب إلّا بأن يفعل بهم ذلك. ولهذا قال الشيخ قُدّس سرّه: «لنيل مراتب لا تُنال إلّا بذلك الفعل، فإنّ الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها، لأنّ الأعيان الثابتة اقتضتها، فلا تظهر في الوجود إلّا بصورة ما هي عليه في الثبوت. إذ ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: 64]»[1]. هذا معنى كلام الشيخ قُدّس سرّه، والله أعلم.

قال صاحب الأصل: اعلم - ختم الله لك بكل خير - أني وأنا[2] الفقير لترابي مُصنّف هذا الكتاب، أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبد الله الصدّيقي المشهور بالشيخ مكي، خدمت سبعًا وثلاثين سنة كلام حضرة الشيخ الأكبر، والكبريت الأحمر، والخاتم الأصغر، والنور الأزهر، أبي عبد الله محمد بن علي بن العربي رضي الله عنه، وفتحت أقفاله وإشكاله من خزائن معارفه بمفاتيح الإخلاص. والآن مع تزلزل البال، وتشوّش الحال، تحرّر وتقرّر هذا المقدار من الأجوبة، فالمُتوقع من الفقراء المجروحين القلوب، والعارفين المُحسنين الظنون أن يسعوا في إصلاح الزلل، وسد الخلل، ويُرخوا ذيل العفو والستر على مزالّ القدم، ومزالق القلم. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل. هذا معنى كلامه، ومعنى ختامه، رحمه الله[3].

---

(1) فصوص الحكم، ص211.

(2) في (ت) ورد "أن" بدلًا من "أني وأنا".

(3) يقول الشيخ المكي الكازروني في ختام كتاب الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ =

قلت: وأنا الفقير أبو عبد الله محمد بن رسول البَرْزَنْجي الحسيني الموسوي، [281أ] وقد امتثلت أمره فأخذت في / تعريبه وتقريره، وتغريبه وتنقيره، وترتيبه وتكثيره. ولم آل جهدًا في تهذيبه وتحريره، وقد مَنّ الله بتقريبه وتيسيره في نحو شهر أو أقل أو أكثر، وكان آخر ذلك عصر يوم السبت الثاني والعشرين من شوال، من شهور سنة ست وتسعين وألف بظاهر المدينة النبوية، على مشرفها الصلاة والسلام. ولم آلُ جهدًا في النّصح، ولم أرِد إلّا الإصلاح، وما توفيقي إلا بالله، وأرجو بذلك عند الله الأجر الجزيل، والثواب الجميل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

[الخاتمة: أحاديث نبوية تُناسب المقام]

وقد آن أن نشرع في الخاتمة الموعود بها، فنورد جُملة من الأحاديث النبوية المُناسبة للمقام، مسرودة محذوفة الأسانيد، إرادة نفع العباد، ونشر أحاديث من بُعِثَ للإرشاد، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الخاتمة نسأل الله تعالى حسنها، في أحاديث تُناسب المقام:

عن أبي سعيد الخدري[1] رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لو تعلمون قدر رحمة الله لاتكلتم))، أحسبه قال: "عليها". رواه البزار، وأورده الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد وقال: إسناده حسن.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه

- محيي الدين ابن عربي: "قال العبد الأصغر أبو الفتح ابن مظفر لـمّا فرغت من تسويد هذه الرسالة، جعلها الله في كفّة حسناتي، بعد العصر من يوم الأحد ثامن عشر من شوال ختم بالخيرات والإقبال، سنة أربع وعشرين وتسعمئة الهجرية النبوية المحمدية على صاحبها أفضل الصلوات والتسليمات، في مدينة أدرنه جعلها الله للمسلمين مأمنه، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليمًا كثيرًا، والحمد لله رب العالمين". أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين بن عبد الله مشهور به شيخ مكي، الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن عربي، تحقيق: نجيب مايل هروي، طهران، انتشارات مولى، 1985، ص219. (بالفارسية).

(1) الخدري ليست في (ت).

وسلم: ((إن الله عز وجل خلق مئة رحمة، واحدة منها قسمها بين الخلائق، وأخّرَ تسعًا وتسعين إلى يوم القيامة)). رواه الطبراني والبزار. (قال الهيثمي: وإسنادهما حسن).

وعن معاوية بن حيدة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إنّ الله خلق مئة رحمة، قسم رحمة بين خلقه يتراحمون بها، وادّخر لأوليائه تسعة وتسعين)). رواه الطبراني. قال الهيثمي: رجال إسناده ثقات، إلا مخيّس بن تميم مجهول.

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه[1] وسلم: ((قسم ربنا رحمته مئة جزء، فأنزل منها جزءًا في الأرض فهو الذي يتراحم به الناس / والطير والبهائم، وبقيت عنده مئة رحمة إلّا رحمة واحدة لعباده يوم القيامة)). رواه الطبراني. قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح، غير إسحاق بن يحيى، وإسحاق لم يُدرك عبادة. [201ب]

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ما خلق الله تبارك وتعالى من شيء إلّا وخلق ما يغلبه، وخلق رحمته تغلب غضبه)). رواه البزار.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((قلت: يا جبريل أيصلي ربك جلّ ذكره؟ قال: نعم، قلت: ما صلاته؟ قال: سُبُّوح قدّوس، سبقت رحمتي غضبي)). رواه الطبراني في الصغير والأوسط. قال الهيثمي: ورجاله موثّقون.

وعن جندب رضي الله عنه قال: جاء أعرابي فأناخ راحلته ثمّ عقلها، فلمّا صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى راحلته فأطلق عقالها ثم نادى: "اللّهم ارحمني ومحمّدًا ولا تشرك في رحمتنا أحدًا". فقال رسول الله صلى الله عليه

[1] فراغ في (م)، ص442. وما سقط من (م) موجود في (ت). وفي هذه الورقة (ق201ب) تمّ إدراج أربع تصحيحات أضيفت في الهامش الأيسر وهي الكلمات: واحدة. أخّرَ. إنّ. قسم. منها ما قد يكون بخط المؤلف، ومنها بخط ناسخ (ت).

وسلم: ((أتقولون هو أضلّ أم بعيره؟ ألم تسمعوا ما قال؟ قالوا: بلى. قال: لقد حَظَّرَ، رحمةً (اللّه عز وجل) واسعةً، إن اللّه عز وجل خلق مئة رحمة، فأنزل رحمة تتعاطف بها الخلائق، جنها وإنسها وبهائمها، وعنده تسع وتسعون، أتقولون هو أضل أم بعيره؟)). قال الهيثمي: رواه أبو داود باختصار، ورواه أحمد والطبراني، ورجال أحمد رجال الصحيح، غير أبي عبد الله الجشمي، ولم يضعفه أحد.

وعن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ما أحب أنّ لي الدنيا وما فيها بهذه الآية: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا)). . . [إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ]﴾ [الزمر: 53] الآية. رواه الطبراني في الأوسط، قال الهيثمي: وإسناده حسن.

وعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((والذي نفسي بيده ليدخلنّ الله الجنة الفاجر في دينه، الأحمق في معيشته، / والذي نفسي بيده ليدخلنّ الجنة الذي قد محشته النار بذنبه، والذي نفسي بيده ليغفرنّ الله يوم القيامة مغفرة يتطاول إليها إبليس رجاء أن تُصيبه)). رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وزاد فيه: ((والذي نفسي بيده ليغفرن الله يوم القيامة مغفرة لا تخطر على قلب بشر)). قال الهيثمي: رجال الكبير ثقات إلّا سعد بن طالب أبو غيلان، وقد وثّقه أبو زرعة وابن حبان. وقد مرّ في مسألة عدم تسرمد العذاب، عند نقل كلام ابن تيمية أحاديث تتعلّق بذلك، فراجعه. [128أ]

وعن ابن عمر رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: ((ما[1] من شيء أكرم على الله تعالى يوم القيامة من ابن آدم، قيل: يا رسول الله: ولا الملائكة؟ قال: ولا الملائكة. إنّ الملائكة مجبورون بمنزلة الشمس والقمر)). رواه الطبراني والخطيب.

(1) حاشية في (س، ق258ب) مفادها: "بلغ".

وعن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: ((المؤمن أكرم على الله من بعض ملائكته)). رواه ابن ماجه[1].

وعن أنس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّ الملائكة قالوا: ((يا ربنا خلقتنا وخلقت بني آدم، فجعلتهم يأكلون الطعام، ويشربون الشراب، ويلبسون الثياب، ويأتون النساء، ويركبون الدواب، وينامون فيستريحون، ولم تجعل لنا من ذلك شيئًا، فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة. فقال عز وجل: لا أجعل من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له: "كن" فكان)). رواه ابن عساكر.

وعن سلمان رضي الله عنه رفعه: ((ليس شيء خيرًا من ألفٍ مثله إلّا الإنسان)) رواه الطبراني والضياء.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا: ((لا نعلم شيئًا خيرًا من ألفٍ مثله إلّا الرجل المؤمن)). رواه الطبراني.

وعن ابن عتبة الخولاني، وكان صلى إلى القبلتين، مرفوعًا: ((لا يزال الله تبارك وتعالى يغرس في هذا الدين غرسًا، يستعملهم فيه بطاعته تعالى إلى يوم القيامة)). رواه أحمد وابن ماجه.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تزال طائفة من أمتي قوّامة على أمر الله، لا يضرّها من خالفها)). رواه ابن ماجه.

وعن / المغيرة رضي الله عنه: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون)). رواه الشيخان. [282ب]

وعن عمر رضي الله عنه مرفوعًا: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة)). رواه الحاكم.

وعن معاوية رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(1) حاشية في (س، ق259أ) مفادها: "بلغ".

يقول: ((لا تقوم الساعة إلّا وطائفة من أمتي ظاهرون على الناس، لا يبالون من خذلهم ولا من نصرهم)). رواه ابن ماجه.

وعن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم (أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال)[1]: ((لا تزال طائفة من أمتي على الحقّ منصورون، لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله)). رواه ابن ماجه. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: ((المراد بأمر الله الرّيح التي تقبض أرواح المؤمنين. قال: ولا تُنافيه الرواية التي فيها: حتى تقوم الساعة، لأنّ ما قرب من الشيء يُعطى حكمه)). انتهى بمعناه.

وعن أنس رضي الله عنه مرفوعًا: ((في كل قرن من أمتي سابقون)). رواه أبو نعيم في الحلية.

وعن أبي جمعة قال: تغدينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنا أبو عبيدة ابن الجراح فقال: يا رسول الله أحد خير منا؟ آمنا بك، وجاهدنا معك. قال: ((نعم، قوم يجيئون بعدي، يؤمنون بي ولم يروني)). رواه أبو نعيم.

وعن عمرو بن الجموح رضي الله عنه أنّه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((قال الله تعالى: إنّ أوليائي من عبادي، وأحبائي من خلقي، الذين يُذكرون بذكري، وأُذكر بذكرهم)). رواه أبو نعيم في الحلية.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((قال الله تعالى: من آذى لي وليًّا فقد أذنته بالحرب)). رواه البخاري في صحيحه، وأبو نعيم في الحلية.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه تعالى: ((من عادى لي وليًّا فقد استحلّ مُحاربتي)). رواه أبو نعيم في الحلية وابن أبي الدنيا والبيهقي، ورواه أحمد وقال: ((من آذى لي وليًّا...))، وفي أخرى /له: ((من آذى...)). وفي حديث ميمونة مثله... وفي [1/283]

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

رواية أحمد، عن (وهب بن منبه)[1] موقوفًا، قال الله [تعالى]: ((من أهان وليّي المؤمن فقد استقبلني بالمُحاربة))، رواه الإسماعيلي عن علي في مسند علي [كرّم الله وجهه]، ورواه الطبراني عن ابن عباس.

وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((إنّ من عادى أولياء الله فقد بارز الله بالمُحاربة)). رواه ابن ماجه، وأبو نعيم، ورواه الطبراني، والبيهقي من حديث أبي أمامة، ورواه أبو يعلى، والبزار، والطبراني عن أنس، ولفظ الحديثين: ((فقد بارزني)). ورواه الطبراني مُختصرًا بسند حسن عن حذيفة رضي الله عنه.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إنّ لله تبارك وتعالى في كلّ بدعة كيد بها الإسلام وأهله وليًا صالحًا يذبّ عنه وتكلّم بعلاماته، فاغتنموا حضور تلك المجالس بالذبّ عن الضعفاء، وتوكّلوا على الله، وكفى بالله وكيلًا)). رواه أبو نعيم في الحلية.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يُجدّد لها دينها)). رواه أبو داود في سننه، والحاكم في المُستدرك، والبيهقي في المعرفة. وله طرق وشواهد، وفي بعضها أنّه يكون من أهل بيته صلى الله عليه وسلم. قال الحافظ الحجة أبو الفضل عبد الرحمٰن السيوطي في منظومة له:

وقد أتَى في خَبَرٍ مُشْتَهَر ... رَوَاهُ كُلُّ حَافِظٍ مُعتَبر

بأنّه في رأسِ كلِّ مئة ... يَبْعَثُ رَبُّنا لِهذهِ الأُمّة

منّا عليها عالمًا يُجَدِّدُ ... دِينَ الهُدَى لأنّه المُجْتَهِدُ

إلى أن قال:

والشرط في ذلك أن تمضي المئة ... وَهْوَ على حَيَاتِهِ بَيْنَ الفِئة

يُشَارُ بالعِلْمِ إلى مقامِهِ ... وَيَنْصُرُ السُّنّةَ في كلامِهِ

---

(1) ما بين قوسين فيه نقص وخلل في (م)، ص445.

وأنْ يكون في حديثٍ قد رُوي مِنْ أهْلِ بَيْتِ المصطفى وَهْوَ قَوِي
وكَـوْنُـه فَـرْعًـا هـو الـمـشـهـور قـد نَطَقَ (الـحـديـث والـجـمـهـور)[1]

[283ب] وله في المسألة رسالة استوفى فيها (طرق الحديث، /وذكر من قيل فيه: إنه المُجدّد)[2]. والله (أعلم)[3].

وقد ذكر الإمام ابن الأثير في جامع الأصول أنّه ينبغي أن يكون في كل مذهب مُجدّد. ثم ذكر المُجدّدين من كلّ المذاهب إلى المئة السادسة، وهي عصره الذي كان فيه. وهو حسن جدًّا، إذ الدِّين ليس عبارة عن مذهب واحد، بل هو مجموع المذاهب. نعم، لو قيد بمذاهب السُّنة لكان حسنًا، لأنّ الدِّين الحق هو السُّنة، فكأن مذاهب البدعة ليست من الدِّين الحقّ. ولا بدّ من ذلك، بل لو قيل: لا بدّ في التجديد من مجيء من له السيف أيضًا، لم يكن بعيدًا،[4] لأنّ لفظ الحديث عام لا يخصّ العلماء، فإنّ "مَنْ" مِن صيغ العموم، والعالم إن لم يوجد من ينصر أقواله ويمضيها بالسيف لا يُنتفع بعلمه إلّا نفعًا خاصًّا لبعض الخواص الموفقين. أمّا النفع العام المدلول عليه بالتجديد فإنّما يحصل بموافقة "الملوك العلماء"، وإمضائهم أقوالهم، وحمل العامة عليها، وإلّا فلو خُلِّيَ العوام وهواهم لرجموا العلماء القائلين بالحقّ، المُخالفين لهوى العوام والفسقة الطغام. والله الموفق.

وهذه المئة الحادية عشرة قد انقضت، والدِّين قد نزل فيها إلى أسفل سافلين. فنرجو من الله إنجاز موعوده وبعث من يُجدِّد الدِّين لعبيده، ونصره بملائكه وجنوده، إنّه الكريم المنان، والرحمٰن المُستعان[5].

---

(1) في (م) مكان العبارة فراغ على شكل نقط.... وكأنها كانت غير مقروءة في المخطوط المنقول عنه، ولذلك ترك مكانها فارغًا. والأبيات من أرجوزة للسيوطي سمّاها تحفة المهتدين بأخبار المجددين.

(2) ما بين قوسين: الملاحظة السابقة نفسها.

(3) ما بين قوسين: الملاحظة السابقة نفسها.

(4) "لم يكن بعيدًا" ليس في (ت).

(5) في هامش (هـ) ورد حاشية مفادها: "قال قوم من العلماء إنّ المصنّف هو المُجدّد للقرن الحادي عشر، وذيّل العلامة الشريف عبد الرحمٰن العيدروس نظمًا من سرد المُجدّدين فقال: وحادي عشر جاء بَرْزَنْجيّ... مُجدّدًا وشرطه جلي.-انتهى".

ولنكتفِ بهذا القدر من ذكر الأحاديث فإنّ استقصاءها مُتعذّر، والمقصود التبرك. وقد مرّ أثناء هذه الرسالة الجمّ الغفير، والشيء الكثير، من الأحاديث الصحيحة، نفعنا الله وإياكم أيّها الإخوان بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأماتنا على سنته الغراء، وختم لنا ولكم بالخير، وجعلنا في زمرة أوليائه، ومن حزب الله ورسوله، ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1] [المجادلة: 22]. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدّين، وغفر الله لنا ولوالدينا، ولإخواننا ولمشايخنا / ولأولادنا وتلاميذنا[2] ولمن أحسن إلينا ولجميع المسلمين [1204]
والمسلمات، آمين آمين آمين، والحمد لله رب العالمين. -انتهى[3].

---

(1) حاشية في (س، ق261أ) مفادها: "بلغ مقابلة".

(2) في (هـ) تلامذتنا.

(3) في (ت) وقال كاتبه محمد بن عبد اللطيف الجاوي البتني، قد منّ الله علينا بكتابته واستفدنا منه كثيرًا، والحمد لله رب العالمين. وقد كملت الكتابة ليلة الجمعة 24 محرم، مفتتح سنة 1097 برباط سيدنا علي رضي الله عنه، وعن كلّ الصحابة أجمعين، بظاهر المدينة المنورة على خير ساكنها أفضل الصلاة والسلام عدد خلق الله العلّام.
وفي أسفل هذه الصفحة نقرأ بقلم مُختلف ما يلي: ذروا العارفين المُحدَّثين من أمتي لا تنزلوهم الجنة ولا النار حتى يكون الله الذي يقضي فيهم يوم القيامة (خط عن علي - الجامع الصغير).
المُحَدَّثين: بفتح الدال اسم مفعول جمع مُحَدَّث بالفتح، أي: مُلْهَم وهو من ألقي في نفسه شيء على وجه الإلهام والمُكاشفة من الملأ الأعلى، مناوي الكبير.
أي: لا تحكموا لهم بهم بإحدى الدارين. مناوي.
الله: هو. مناوي.
تنزلوهم: يظهر أنهم المجاذيب كونهم الذين يبدو منهم ما ظاهره يُخالف الشرع ولا يعرض لهم بشيء ويُسلّم أمرهم إلى الله تعالى. مناوي.
﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، الآية... [البقرة: 134].
وأخيرًا عبارة: بلغ مقابلة على أصله على يد مؤلفه. إضافة إلى ختم دائري محتواه "وقف الحاج سليمان المُدرّس...".
في (هـ) ختم بيضاوي الشكل كُتب فيه: كتبخانة حضرت بير هدائي 1034. وأيضًا: بلغ مُقابلة من أول... الخامس... وكتبه جعفر بَرْزَنْجي حفيد المُصنّف.

= وفي (س) زيادة: "وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم".
وأمّا النسخة (م) فإنّها تنتهي بذكر من حضر القراءة في دمشق وهي على النحو الآتي:
"قلت: أنا الفقير إليه تعالى محمد خيرات بن سليم فخري: قد فرغت من نسخ هذا الكتاب عصر يوم السبت الخامس ربيع الثاني عام 1386 من هجرة سيدنا ومولانا خاتم الأنبياء والمرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، الموافق الثالث والعشرين تموز عام 1966 من ميلاد السيد المسيح عليه وعلى سائر الأنبياء والمُرسلين الصلاة والسلام، سائلًا المولى العفو والعافية وحُسن الختام، وسائلًا الله عز وجل أن يغفر لي ولوالدي وأن يرحمهما كما ربياني صغيرًا. والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي والكوكب الدري. وقد تلاه العبد المؤمن عبد الحسيب عدي بحضور العباد المؤمنين الشيخ فريز الكيلاني وأبي النصر اليافي، والدكتور عبد الكريم اليافي، وأحمد البيلوني وصبحي القضماني وحسن القنبري، وياسين عرفة، ومنير العمادي، وحكمة أبو حبيب، وعمر البرازي، وأحمد حسان، وصلاح الدين القدسي، وأحمد الخاني، وغيرهم من الأفاضل الأماثل... جعلهم الله من ورثة جنة النعيم ورضي عنهم ورضوا عنه، إنّه السميع المجيب رب العرش الكريم، وعلى نبيه محمد أفضل الصلاة والتسليم".

الفهارس الفنية

فهرس الآيات

الآية	السورة	رقم الآية	رقم الورقة من مخطوط مانيسا بتركيا (ت)
﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾	الفاتحة	2	174أ
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾	البقرة	6	186أ، 192ب
﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾	البقرة	7	89ب
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ ٱللَّهُ﴾	البقرة	6–7	186أ
﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا﴾	البقرة	26	182ب
﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾	البقرة	30	127ب
﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾	البقرة	262	200أ
﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾	البقرة	74	107ب
﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا﴾	البقرة	80	92ب
﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾	البقرة	115	194ب
﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾	البقرة	134	12أ
﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾	البقرة	143	61أ
﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾	البقرة	162	79ب، 89أ، 93أ
﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾	البقرة	167	86أ، 95ب، 103أ
﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾	البقرة	194	79أ
﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾	البقرة	210	152ب
﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾	البقرة	255	150ب

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾	البقرة	229	125ب
﴿أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾	البقرة	229	126أ
﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ﴾	البقرة	260	185أ
﴿وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا﴾	البقرة	268	75ب
﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾	البقرة	269	21ب
﴿اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾	آل عمران	9	90أ
﴿فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾	آل عمران	11	75ب
﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾	آل عمران	15	79ب
﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾	آل عمران	18	16أ
﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾	آل عمران	28	171ب، 191أ
﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾	آل عمران	31	60ب
﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾	آل عمران	54	190ب
﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾	آل عمران	81	51أ
﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾	آل عمران	110	135أ
﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾	آل عمران	128	124أ
﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ﴾	آل عمران	159	116ب
﴿الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾	آل عمران	159	117أ
﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ﴾	آل عمران	169	122أ
﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾	آل عمران	178	191أ
﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾	النساء	17	124ب
﴿إِنِّي تُبْتُ الْآنَ﴾	النساء	18	110ب
﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾	النساء	18	124ب
﴿حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾	النساء	18	128ب

﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾	المائدة	78	103ب
﴿ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون﴾	المائدة	80	103ب
﴿اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم﴾	المائدة	98	100ب
﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾	المائدة	116	194أ
﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين * بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون﴾	الأنعام	27-28	96أ
﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾	الأنعام	28	99أ، 193أ
﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾	الأنعام	38	185ب
﴿فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا﴾	الأنعام	43	119أ، 119ب
﴿ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون﴾	الأنعام	43	119ب
﴿فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم﴾	الأنعام	43	120أ، 124أ
﴿قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على﴾	الأنعام	46	136ب
﴿قلوبكم﴾	الأنعام	46	137أ
﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾	الأنعام	59	185ب
﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾	الأنعام	90	49أ
﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون﴾	الأنعام	121	93ب
﴿لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾	الأنعام	124	180أ
﴿لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله﴾	الأنعام	124	189ب
﴿وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي﴾	الأنعام	124	190أ
﴿أعلم حيث يجعل رسالته﴾	الأنعام	124	190ب

﴿رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ إلى قوله ﴿حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾	يونس	88	112ب
﴿فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾	يونس	88	124أ
﴿رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ﴾	يونس	88	129أ
﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً﴾	يونس	88	129ب
﴿قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾	يونس	90	109أ
﴿ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾	يونس	90	109أ
﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾	يونس	90	110أ
﴿وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾	يونس	90	110أ، 112أ
﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ﴾	يونس	90	111ب
﴿ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾	يونس	90	112أ، 112ب
﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾	يونس	90	117أ
﴿ءَامَنتُ﴾	يونس	90	122ب
﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ﴾	يونس	90	128ب
﴿ءَآلْـَٰٔنَ﴾ ﴿وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾	يونس	91	109أ
﴿ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾	يونس	91	110ب، 121ب
﴿ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾	يونس	91	112أ
﴿ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ﴾	يونس	91	121أ
﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ﴾﴿بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾	يونس	92	109أ
﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ﴾	يونس	92	109ب، 118أ
﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ﴾	يونس	92	109ب
﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾	يونس	92	108ب

﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾	يونس	92	110ب
﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾	يونس	92	121ب
﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ • وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾	يونس	96	123ب
﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ • وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾	يونس	97-96	113أ
﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ • وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ﴾	يونس	97-96	119ب
﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾	يونس	98	112ب
﴿لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾	يونس	98	112ب
﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾	يونس	98	117ب
﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾	يونس	98	118أ
﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا﴾	يونس	98	119أ
﴿كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾	يونس	98	120أ
﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ﴾	يونس	98	120ب
﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾	يونس	98	108ب
﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾	يونس	103	122ب
﴿أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾	هود	36	129أ
﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾	هود	88	59ب
﴿فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾	هود	98	109ب، 128أ
﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾	هود	98	113أ

﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسۡمِعٖ مَّن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾	فاطر	22	1ب
﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلۡمَكۡرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهۡلِهِۦ﴾	فاطر	43	23ب
﴿لَهُمۡ نَارُ جَهَنَّمَ﴾	فاطر	36	82ب
﴿لَا يُقۡضَىٰ عَلَيۡهِمۡ فَيَمُوتُواْ وَلَا يُخَفَّفُ عَنۡهُم مِّنۡ عَذَابِهَا﴾	فاطر	36	95ب
﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي﴾	يس	22	118أ
﴿وَٱمۡتَٰزُواْ ٱلۡيَوۡمَ أَيُّهَا ٱلۡمُجۡرِمُونَ﴾	يس	59	87ب، 75ب
﴿أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ﴾	الصافات	95	121أ
﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾	الصافات	99	71ب
﴿رَبِّ هَبۡ لِي مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾	الصافات	100	71ب
﴿هَبۡ لِي مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾	الصافات	100	72أ
﴿فَبَشَّرۡنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٖ﴾	الصافات	101	72ب
﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾	الصافات	102	69أ
﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾	الصافات	102	71ب
﴿قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآ﴾	الصافات	105	70ب
﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ﴾	الصافات	106	70أ
﴿وَبَشَّرۡنَٰهُ بِإِسۡحَٰقَ نَبِيّٗا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾	الصافات	112	72ب
﴿أَلِرَبِّكَ ٱلۡبَنَاتُ﴾	الصافات	149	121أ
﴿سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلۡمُرۡسَلِينَ * وَٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾	الصافات	180-182	182ب
﴿أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾	ص	75	130ب
﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ﴾	ص	75	131أ
﴿أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾	ص	75	131أ
﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾	ص	75	174أ، 176أ
﴿أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ﴾ لأنــك ﴿خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ﴾	ص	76	132أ
﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾	الزمر	3	113ب، 182أ، 193ب
﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾	الزمر	9	22أ

﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾	الزمر	47	192ب
﴿لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾	الزمر	53	82ب
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾	الزمر	53	102ب
﴿يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟﴾	الزمر	53	118ب
﴿قُلْ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾	الزمر	53	201ب
﴿يَـٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾	الزمر	56	88ب، 174أ
﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾	الزمر	67	193ب
﴿سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَـٰلِدِينَ﴾	الزمر	73	98ب
﴿إِن يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِي يَعِدُكُمْ﴾	غافر	28	118ب
﴿يَـٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَـٰهِرِينَ فِى ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَا﴾	غافر	29	118أ
﴿إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ ٱلْأَحْزَابِ﴾	غافر	30	118ب
﴿وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَـٰذِبًا﴾	غافر	37	118أ
﴿يَـٰقَوْمِ ٱتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾	غافر	38	118أ
﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ﴾	غافر	45	129أ
﴿أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾	غافر	46	109ب
﴿أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾	غافر	46	113أ
﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾	غافر	46	122أ
﴿أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾	غافر	46	128أ
﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾	غافر	60	89ب
﴿فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ● فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَـٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾	غافر	85-84	119ب
﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَـٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا ۖ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ فِى عِبَادِهِۦ﴾	غافر	85	108ب

﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾	غافر	85	109ب
﴿سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾	غافر	85	109ب
﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾	غافر	85	112أ، 117ب، 119أ، 123ب
﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ﴾	غافر	85	128أ
﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾	فصلت	11	107ب
﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾	فصلت	53	42أ
﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾﴿وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾	فصلت	53	174أ
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾	الشورى	11	83ب، 137ب، 162ب، 171ب، 180ب
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	الشورى	11	174أ
﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	الشورى	11	181ب
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	الشورى	11	182ب
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾	الشورى	11	189أ
﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾	الشورى	13	49أ
﴿وَيَعْفُوا﴾	الشورى	25	102أ
﴿عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾	الشورى	25	102ب
﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾	الشورى	40	79أ
﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾	الشورى	40	79أ
﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾	الشورى	40	89ب
﴿عَذَابٍ مُّقِيمٍ﴾	الشورى	45	95ب
﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾	الزخرف	75	74ب
﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ﴾	الزخرف	75	95ب
﴿إِنَّكُم مَّاكِثُونَ﴾	الزخرف	77	101ب
﴿وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾	الدخان	32	38أ
﴿الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾	الجاثية	34	74أ
﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾	الدخان	39	173أ
﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ﴾	الجاثية	13	131أ

(وما في الأرض جميعا منه)	الجاثية	13	131ب
(وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه)	الجاثية	13	172أ
(أرءيت من اتخذ إلهه هواه)	الفرقان	43	198ب
(ونتجاوز عن سيئاتهم)	الأحقاف	16	73أ
(فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم)	الأحقاف	25	14ب
(حتى نعلم)	محمد	31	59ب
(أفلا يتدبرون القرءان أم على قلوب أقفالها)	محمد	24	145ب
(إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله)	الفتح	10	59ب، 180أ
(إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم)	الفتح	10	190أ
(وكان الله بكل شيء عليما)	الأحزاب	40	36ب
	الفتح	26	
(قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم)	الحجرات	14	110ب، 112أ
(ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)	ق	16	176ب
(وفي الأرض ءايات للموقنين • وفي أنفسكم أفلا تبصرون)	الذاريات	21-20	42أ
(فكشفنا عنك غطاءك) (فبصرك اليوم حديد)	ق	22	192ب
(هل امتلأت)	ق	30	79ب
(هل من مزيد)	ق	30	79ب
(هل من مزيد)	ق	30	174أ، 83أ
(قاب قوسين)	النجم	9	134ب
(ينطق عن الهوى • إن هو إلا وحي يوحى)	النجم	4-3	36أ
(وما ينطق عن الهوى • إن هو إلا وحي يوحى)	النجم	4-3	56أ
(ثم دنا فتدلى • فكان قاب قوسين أو أدنى)	النجم	9-8	176ب
(تجري بأعيننا)	القمر	14	176أ
(وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر)	القمر	50	150ب
(مرج البحرين يلتقيان • بينهما برزخ لا يبغيان)	الرحمن	20-19	169أ

﴿في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾	المعارج	4	82أ
﴿فلم يزدهم دعائي إلا فرارا﴾	نوح	6	182ب
﴿إني دعوت قومي ليلا ونهارا﴾	نوح	5	188ب
﴿إني دعوت قومي ليلا ونهارا • فلم يزدهم دعائي إلا فرارا﴾	نوح	6-5	180ب
﴿ثم إني أعلنت لهم وأسررت لهم إسرارا﴾	نوح	9	188ب
﴿استغفروا ربكم إنه كان غفارا﴾	نوح	10	180ب
﴿يرسل السماء عليكم مدرارا﴾	نوح	11	187ب
﴿ومكروا مكرا كبارا﴾	نوح	22	190ب
﴿لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا﴾	نوح	23	190ب، 191ب
﴿فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا﴾	نوح	25	192أ
﴿ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا﴾	نوح	27	129أ
﴿رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات ولا تزد الظالمين إلا تبارا﴾	نوح	28	193ب
﴿رب اغفر لي ولوالدي﴾	نوح	28	194أ
﴿وأنه لما قام عبد الله﴾	الجن	19	54أ
﴿فإن له نار جهنم خالدين فيها﴾	الجن	23	82ب
﴿خالدين فيها أبدا﴾	الجن	23	95ب
﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا﴾	المزمل	19	41أ
﴿عليها تسعة عشر﴾	المدثر	30	80ب
﴿لابثين فيها أحقابا﴾	النبأ	23	91أ، 93أ، 97ب، 102ب، 75أ
﴿إن جهنم كانت مرصادا للطاغين مآبا لابثين فيها أحقابا﴾	النبأ	23-21	94أ
﴿لابثين فيها أحقابا لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا إلا حميما وغساقا جزاء وفاقا﴾	النبأ	26-23	91أ
﴿إن جهنم كانت مرصادا للطاغين مآبا لابثين فيها أحقابا لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا إلا حميما وغساقا جزاء وفاقا إنهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا بآياتنا كذابا﴾	النبأ	28-21	95ب

فهرس الأحاديث النبوية[1]

مسلسل	متن الحديث	رقم الورقة
1.	«أتقاكم وأعلمكم بالله أنا». البخاري، 1: 16، (20). وفي مسلم: «إنّي لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي»، 2: 781، (1110).	63ب
2.	«إذا فرغ الله من القضاء بين خلقه أخرج كتابًا من تحت العرش إن رحمتي سبقت غضبي...». ورد في كتاب البعث والنشور لابن أبي داود السجستاني، وذكر المُحقّق الحويني السلفي أنّ إسناده حسن، 75، (52). وللحديث أكثر من رواية وألفاظ متقاربة أوردها البَرْزَنْجي في المتن.	103أ
3.	«إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا لك الحمد...». ورد في البخاري 1: 158 (796)، وفي مسلم: «وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد يسمع الله لكم، فإنّ الله تبارك وتعالى قال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم: سمع الله لمن حمده»، مسلم، 1: 303، (404). أبو داود، 1: 164، (603). مسند أحمد، 32: 435، (19665).	179ب
4.	«إذا كان يوم الجمعة نزل الله تبارك وتعالى من علّيين على كرسيه...»، «ثم يصعد تبارك وتعالى على كرسيه». جاء في المعجم الأوسط للطبراني: «فإذا كان يوم الجمعة نزل من علّيين فجلس على كرسيه...»، 2: 314، (2084). وفي السُّنة لعبدالله بن أحمد بن حنبل: «فإذا كان يوم الجمعة نزل تبارك وتعالى من عليين على كرسيه»، 1: 250، (460). وفي مصنف ابن أبي شيبة مثله، 2: 617، (5557).	178أ
5.	«اذكروا موتاكم بخير». ورد في الترمذي بصيغة: «اذكروا محاسن موتاكم»، 3: 330، (1019). أبو داود، 4: 275، (4900).	21ب
6.	«أرواح الشهداء في أجواف طير خضر». ورد في سنن الترمذي: «إن أرواح الشهداء في طير خضر»، 4: 176، (1641). أبو داود: «جعل الله أرواحهم في جوف طير خضر»، 3: 15، (2520). ابن ماجه: «إن أرواح المؤمنين في طير خضر»، 1: 466، (1449).	22أ

(1) انظر: المصادر المُستخدمة في تخريج الأحاديث وطبعاتها في آخر هذا الفهرس. الترقيم يُشير إلى رقم المجلد، ثم رقم الصفحة، وما بين قوسين رقم الحديث.

7. «أزهد الناس في الأنبياء وأشدّهم عليهم الأقربون». ذكره السيوطي في الجامع الصغير، 1: 418، (2861). وأورده الألباني في ضعيف الجامع الصغير، 115، (795). 22أ

8. «الإسلام يَجُبّ ما قبله». ورد في صحيح مسلم: «الإسلام يهدم ما كان قبله»، 1: 112، (121). مسند أحمد: «الإسلام يجبّ ما كان قبله»، 29: 312، (17777). 115ب

9. «أشد الناس بلاء الأنبياء ثم العلماء ثم الصالحون». وفي رواية: «الأمثل فالأمثل». ابن ماجه، 2: 1334 (4023). الترمذي، 4: 601، (2398). المستدرك على الصحيحين، 1: 119. 22أ، 70أ

10. «العبد ليعمل بعمل أهل النار حتى لا يبقى بينه وبينها إلا ذراع». ورد في البخاري: «إنّ أحدكم أو الرجل يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وإنّ الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها». 6: 2432، (6221). وفي مسلم، 4: 2036، (2643) . 193أ

11. «الآن يا عمر». البخاري، 6: 2591، (6657). مسند أحمد، 29: 583، (18047) . 123أ

12. «إلّا ومن أشرك، ثلاثًا». فتح الباري، 8: 422، (4625). وفي مسند أحمد: «إلّا من أشرك»، 37: 46، (22362) . 129أ

13. «لله أشد فرحًا بتوبة عبده من أحدكم إذا سقط عليه بعيره...». ورد في البخاري: «الله أفرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على بعيره وقد أضلّه في أرض فلاة»، 5: 2325، (5950). وفي مسلم: «لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم يجد ضالته بالفلاة»، 4: 2061، (2675). 121ب

14. «اللهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت قيّوم السماوات والأرض ومن فيهن». البخاري، 1: 377، (1069)، وأيضًا، 5: 2328، (5958). ابن ماجه، 1: 430، (1355). مسند أحمد، 4:440، (2710). 173أ

15. «أما أهل النار الذين هم أهلها فإنّهم لا يموتون فيها ولا يحيون». مسلم، 1: 172، (185). ابن ماجه، 2: 1441، (4309). 75أ، 93أ

16. «أنا أعرفكم بالله وأخوفكم منه». المقاصد الحسنة، 184. وفي البخاري: «إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا»، 1: 16، (20). 63،

17. «أنا أعلمكم بالله». ورد في المستدرك على الصحيحين: «فأنا والله أعلمكم بالله»، 1: 647. وفي البخاري: «فوالله إنّي أعلمهم بالله»، 5: 2263، (5750). وفي مسلم: «لأنا أعلمهم بالله»، 4: 1829، (2356). 63ب

18. «إنّ أحدكم إذا قام في صلاته فإنّه يُناجي ربه، وإنّ ربه بينه وبين القبلة». البخاري، 1: 159، (397). وفي مسند أحمد بن حنبل: «إنّ الله عزّ وجلّ قبل وجه أحدكم في صلاته»، 8: 102، (4509). 178أ

19. «أنا خاتم الأنبياء وأنت يا علي خاتم الأولياء». ورد في تاريخ بغداد، 12: 79. وذكر بعده: هذا الحديث موضوع من عمل القصاص. 46أ

20. «أنا سيد ولد آدم»، «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»، «أنا سيد الناس يوم القيامة». مسلم، 4: 1782، (2278). الترمذي، 5: 308، (3148). أبو داود، 4: 218، (4673). 45أ

21. «أنا عند ظن عبدي بي». البخاري، 6: 2694، (6970). مسلم، 4: 2102، (2675). 133أ

22. «إنّ السُّنة في العيد الذهاب من طريق والرجوع من أخرى ليشهد له الطريقان». ورد في البخاري: «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان يوم عيد خالف الطريق»، 1: 334، (943). وفي الترمذي: «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج يوم العيد في طريق رجع في غيره»، 2: 424، (541). ابن ماجه، 1: 412، (1301). 107ب

23. «إن الله أفرح بتوبة التائب من الظمآن...». ورد في مشيخة أبو عبدالله الرازي بصيغة: «إن الله عز وجل لأفرح بتوبة عبده المؤمن من الضال الواجد، ومن الظمآن الوارد، ومن العقيم الوالد. فمن تاب إلى الله عز وجل توبة نصوحًا، أنسى الله تعالى حافظيه وبقاع الأرض خطاياه وذنوبه، أو قال: ذنوبه وخطاياه»، ص 115. وضعّفه الألباني في ضعيف الجامع، 667، (4632). 121أ 121ب

24. «إنّ الله خلق مئة رحمة، فسم رحمة بين خلقه يتراحمون بها، وادّخر لأوليائه تسعة وتسعين». ورد في الصحيحين: «جعل الله الرحمة مائة جزء فأمسك عنده تسعة وتسعين وأنزل في الأرض جزءًا واحدًا فمن ذلك الجزء تتراحم الخلائق حتى ترفع الدابة حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه»، البخاري، 5: 2236، (5654). مسلم، 4: 2108، (2762). 201أ

25. «إنّ الله خلق آدم على صورته». مسلم، 4: 2017، (2612). مسند أحمد، 12: 275، (7323). 27ب، 29ب

.26	«إن الله يفرح بتوبة العبد». انظر الحديث رقم (13).	174ب
.27	«إنّ المؤذن ليشهد له مدى صوته من رطب ويابس». أبو داود، 1: 142، (515). وفي المعجم الأوسط للطبراني: «يغفر للمؤذن مدّ صوته»، 1: 45، (121). وفي مسند أحمد، 13: 52، (7611).	107ب
.28	«أنا مدينة العلم وعلي بابها». المستدرك على الصحيحين، 3: 137. المعجم الكبير للطبراني، 11: 66 .	56ب، 57أ
.29	«أنتم أعلم بدنياكم». «أنتم أعلم بأمور دنياكم». ورد في مسلم: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»، 4: 1836، (2363). وفي مسند أحمد: «إن كان أمر دنياكم فشأنكم»، 37: 235، (22546).	63أ، 201أ
.30	«إنّ جبريل عليه السلام دسّ الحال في فيه». ورد في الترمذي: «يا محمد فلو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر فأدسه في فيه»، 5: 287، (3107). وفي مسند أحمد: «إن جبريل كان يدسّ في فم فرعون الطين مخافة أن يقول: لا إله إلا الله»، 4: 45، (2144).	130أ
.31	«أنّ جمعًا سألوا رسول الله... إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ ليتبع كلّ أمة ما كانت تعبد...». البخاري، 4: 1671، (4305). مسلم، 1: 163، (182).	177ب، 178أ
.32	«إنّ ذلك يوم يقول الله تعالى لآدم: يا آدم أخرج بعث النار....». ورد في البخاري بصيغة: «يقول الله: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك والخير في يديك، قال: يقول: أخرج بعث النار»، 3: 1221، (3170). مسلم، 1: 201، (222).	123ب
.33	«إنّ ربي غضب اليوم غضبًا لم يغضب مثله قبله، ولن يغضب مثله بعده». البخاري، 4: 1745، (4435). مسلم، 1: 184، (194).	103أ
.34	«إن شاء الله يخرج أناسًا من الذين شقوا في النار فيدخلهم الجنة فضلًا». ورد في مسلم: «إن الله يُخرج ناسًا من النار فيدخلهم الجنة»، 1: 177، (191). ابن حبان، 16: 526، (7483).	67أ، 95أ
.35	«إنّ من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلّا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا يُنكره إلا أهل الغرة بالله». أورده الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب، ص 52. وانظر: فتاوى ابن تيمية، 13: 231.	139ب
.36	«إنّي أجد نفس الرحمٰن من قبل اليمن»، ورد في مسند أحمد: «وأجد نفس ربكم من قبل اليمن»، 16: 576، (10978). وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، 1099، (3367).	149ب

37. «إنّي عند الله لمكتوب خاتم النبيين وإنّ آدم لمُنجدل في طينته». المقاصد الحسنة، 837. وفي مسند أحمد: «إنّي عبد الله لخاتم النبيين، وإنّ آدم عليه السلام لمُنجدل في طينته»، 28: 179، (17150). 50ب

38. «إهد قومي فإنّهم لا يعلمون». الضياء المقدسي، الأحاديث المختارة، 10: 14. وورد في البخاري: «اللهم اغفر لقومي فإنّهم لا يعلمون»، 3: 1282، (3290). وفي مسلم: «رب اغفر لقومي فإنّهم لا يعلمون»، 3: 1417، (1792) . 129أ

39. «أهل جهنم يخرجون منها ولو مكثوا فيها عدد رمل عالج». فتح الباري، 11: 429، (6344). 92أ

40. «أوّل ما خلق الله العقل». ورد في المعجم الأوسط، والمعجم الكبير للطبراني: «لما خلق الله عز وجل العقل». المعجم الأوسط، 7: 190، (7241). المعجم الكبير، 8: 339، (8086). وانظر: فتاوى ابن تيمية، 18: 336. 44ب، 74أ

41. «أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري». أورده الغزالي في الإحياء، 4: 347. 26ب

42. «بعثت إلى الخلق كافة». في مسلم: «وأرسلت إلى الخلق كافة»، 1: 371، (523). الترمذي، 4: 124، (1553). 45أ، 51أ، 51ب

43. «تفكّروا في آلاء الله، ولا تتفكّروا في ذات الله». شعب الإيمان للبيهقي، 1: 136، (120). المعجم الأوسط للطبراني، 6: 250، (6319). 135أ

44. «ثمّ الذين يلونهم». البخاري، 2: 938، (2508)، وأيضًا 6: 2452، (6282). مسلم، 4: 1962، (2533). 135أ

45. «ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل في صورته التي رأوه فيها أول مرة». ابن ماجه، 1: 65، (184). وبصيغ قريبة في البخاري، 6: 2704، (7000)، مسلم، 1: 163، (182). 38ب

46. «الحجر الأسود يمين الله في أرضه». رواه الطبراني في الأوسط بلفظ: «وهو يمين الله عزّ وجلّ يُصافح بها خلقه». 1: 177، (563). وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، 1: 390، (223). 127أ

47. «خلق الله آدم على صورته». انظر الحديث رقم: 25. 174ب

48. «خلق الله فرعون في بطن أمه كافرًا». المعجم الكبير للطبراني، 10: 276، (10543). شرح اعتقاد أهل السُّنة والجماعة للالكائي، 3: 633، (1019). 130أ

49. «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم يصير ملكًا عضوضًا»، وفي رواية: «خلافة النبوة ثلاثين سنة». في ابن حبان: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثمّ تصير ملكًا»، 15: 392، (6943). وفي مسند أحمد: «الخلافة ثلاثون عامًا ثم يكون بعد ذلك الملك»، 36: 248، (21919). وعند أبي داود بلفظ: «خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله الملك من يشاء أو ملكه من يشاء»، 4: 211، (4646). 46أ

50. «رأيت ربي في صورة شاب أمرد قطط». صححه جمع من العلماء منهم الإمام أحمد والطبراني وأبو يعلى، وابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية، انظر: إبطال التأويلات لأبي يعلى الفراء، ص 33 وما بعدها. وضعفه ابن الجوزي في العلل المُتناهية، وقال السبكي في طبقات الشافعية الكبرى: موضوع مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم. طبقات الشافعية الكبرى، 2: 312. 174ب، 178أ

51. «رأيت في المنام أنّي أتيت بلبن فشربت منه حتى امتلأت، قيل: ما عبّرته يا رسول الله؟ قال: العلم». ورد في البخاري بصيغة: «بينا أنا نائم أتيت بقدح لبن فشربت منه حتى إني لأرى الري يخرج من أظفاري ثم أعطيت فضلي- يعني: عمر- قالوا فما أوّلته يا رسول الله قال: العلم»، 1: 43، (82)، وأيضًا 6: 2571، (6604)، وفي مسلم: 4: 1859، (2391). 69ب

52. «رُبّ أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبرّه». المستدرك، 4: 323. وفي الترمذي بلفظ: «كم من أشعث أغبر...»، 5: 692، (3854). 194أ

53. «رحم الله فلانًا لقد ذكّرني آية كنت أنسيتها من سورة كذا». في مسند أحمد، 41: 515، (25069). وفي مسلم ورد: «يرحمه الله لقد أذكرني كذا وكذا آية كنت أسقطتها من سورة كذا وكذا»، 1: 543، (788)، وكذا في البخاري، 2: 940، (2512) وأيضًا 4: 1922، (4750). 66أ

54. «زوجني الله من فوق سبع سماوات». ورد في البخاري: «إنّ الله أنكحني في السماء»، 6: 2700، (6985). وفي مسند أحمد: «إن الله أنكحني من السماء»، 21: 69، (13361). 178أ

55. «سبحانك لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك». مسلم، 1: 352، (486). الترمذي، 5: 524، (3493). أبو داود، 1: 232، (879). 196أ

.56 «سهِّلَ الأمر». ورد في البخاري: «سهل لكم من أمركم»، 2: 974، (2581). 190أ

.57 «شيّبتني هود وأخواتها». المعجم الكبير للطبراني، 6: 148، (5804). مسند أبو يعلى الموصلي، 2: 184، (880). 60ب

.58 «علمت علم الأولين والآخرين». ورد في الترمذي: «فعلمت ما في السماوات وما في الأرض»، 5: 366، (3233). وأيضًا «فعلمت ما بين المشرق والمغرب»، 5: 367، (3234). وكذلك في مسند أحمد، 5: 437، (3484). 45ب

.59 «فإذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم فقال: السلام عليكم...». ابن ماجه، 1: 65، (184). 178أ

.60 «فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة»، «فيأتيهم الله في غير صورته التي يعرفون»، «فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون»، «فيأتيهم الله في غير صورته التي يعرفون». انظر الحديث رقم: 45. 178أ، 178ب

.61 «فيقولون: حتى ننظر إليك، فيتجلّى لهم يضحك». مسند أحمد، 23: 328، (15115). السنة لابن أبي عاصم، 281، (631). 178ب

.62 «في كل قرن من أمتي سابقون». أورده الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، 5: 7، (2001). وفي فيض القدير شرح الجامع الصغير للسيوطي، 4: 458، (5962). 202ب

.63 «قال الله تعالى: إن أوليائي من عبادي، وأحبائي من خلقي، الذين يُذكرون بذكري، وأُذكر بذكرهم». مسند أحمد، 24: 316، (15549). المعجم الأوسط للطبراني، 1: 203، (651). 202ب

.64 «قال الله تعالى: من آذى لي وليًا فقد آذنته بالحرب». ورد في البخاري: «إن الله قال: من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب»، 5. 2385، (6137). ابن حبان، 2: 58، (347). 202ب

.65 «قال لي جبريل: لو رأيتني يا محمد وأنا أغط فرعون بإحدى يدي، وأدسّ من الحال في فيه..». انظر أعلاه: الحديث رقم: 30. 126ب

.66 «قال لي جبريل: ما كان على الأرض شيء أبغض إليّ من فرعون، فلما آمن جعلت أحشو فاه حمأة، وأنا أغطه خشية أن تدركه الرحمة». انظر أعلاه: الحديث رقم 30. 126أ

67 «قد علموا أنّي أتقاهم لله وأداهم للأمانة». المستدرك، 2: 23، (2254). الترمذي، 3: 509، (1213). 63ب

68. «القرآن ظاهر وباطن، وحد ومطلع». أورده الألباني في ضعيف الجامع الصغير، 193، (1338). وفي سلسلة الأحاديث الضعيفة، 6: 559، (2989) . 185أ

69. «قسم ربنا رحمته مئة جزء، فأنزل منها جزءًا فهو الذي يتراحم به الناس والطير والبهائم، وبقيت عنده مئة رحمة إلّا رحمة واحدة لعباده يوم القيامة». انظر الحديث رقم: 24. 201أ، 201ب

70. «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمٰن». بصيغ مُشابهة في مسند الإمام أحمد، 11: 130، (6569). ابن ماجه، 1: 72، (199). 174ب

71. «قلت: يا جبريل أيُصلّي ربك جلّ ذكره؟ قال: نعم، قلت: ما صلاته؟ قال: سبّوح قدّوس، سبقت رحمتي غضبي». ذكره الطبراني في المعجم الصغير، ص 23. وفي المعجم الأوسط، 1: 42، (114)، أما الألباني فقد قال: إنه موضوع وأورده في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، 3: 570، (1386). 201ب

72. «قيل يا رسول الله متى كُتبت نبيًا؟ قال: وآدم بين الروح والجسد». مسند الإمام أحمد، 34: 202، (20596). المعجم الكبير للطبراني، 20: 353، (833)، (834). 50ب

73. «كان الله ولم يكن شيء غيره». «كان الله قبل كل شيء». «كان الله ولا شيء معه». البخاري، 3: 1166، (3019) وبصيغة: «كان الله ولم يكن شيء قبله»، 6: 2699، (6982)، وأيضًا ابن حبان، 14: 11، (6142). 36أ، 42أ

74. «كان في عماء ليس فوقه هواء ولا تحته هواء». ابن ماجه، 1: 64، (182). مسند أحمد، 26: 108، (16188). الترمذي، 5: 88، (3109) . 149أ

75. «كل مولود يولد على الفطرة... ثم أبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه». البخاري، 1: 456، (1292)، وأيضًا، 4: 1792، (4497)، 6، 2434،(6226). مسلم، 4: 2047، (2658). أبو داود، 4: 229، (4714). مسند أحمد، 12: 104، (7181). 188أ

76. «كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلّا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران». البخاري، 3: 1252، (3230)، وأيضًا، 5: 2067، (5102). مسلم، 4: 1886، (2431). الترمذي، 4: 275، (1834). ابن ماجه، 2: 1091، (3280). 116أ

77. «كنت أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث». مسند الشاميين للطبراني، 4: 34، (2662). المقاصد الحسنة، 327، (837). 50ب

78. «كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله». ورد في البخاري: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»، البخاري، 5: 2385، (6137). ابن حبان، 2: 58، (347). 190أ

79. «كنت نبيًا وآدم بين الروح والجسد». انظر الحديث رقم: 72. 50ب، 52أ، 59ب

80. «كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين». ذكر مرعي بن يوسف المقدسي في كتاب الفوائد الموضوعة في الأحاديث الموضوعة أنه موضوع، 104، (89). وكذلك أورده السخاوي في المقاصد الحسنة، 327، (837) وقال: لم نقف عليه بهذا اللفظ. وانظر الحديث رقم: 72. 44أ، 45أ، 48ب، 65أ

81. «لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب». البخاري، 4: 1470، (3780)، وأيضًا، 5: 2220، (5605). مسلم، 3: 1664، (2104). 184ب، 185أ

82. «لا تفضلوني». ورد في تأويل مُختلف الحديث لابن قتيبة: «لا تفضلوني على يونس بن متى ولا تخايروا بين الأنبياء». ص 240. وورد في البخاري: «لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متى»، 3: 1244، (3215). وفي سنن أبي داود: «ما ينبغي لنبي أن يقول: إني خير من يونس بن متى»، 4: 217، (4670). 49أ

83. «لا تزال النار تطلب المزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول: قطني قطني...». مسلم، 4: 2187، (2848). الترمذي، 5: 390، (3272). والبخاري بلفظ: «يلقى في النار وتقول: هل من مزيد حتى يضع قدمه فتقول: قط قط»، 4: 1835، (4567). 104ب

84. «لا تزال طائفة من أمتي قوامة على أمر الله لا يضرها من خالفها». «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون». «...حتى تقوم الساعة». «لا تقوم الساعة إلا وطائفة من أمتي ظاهرين على الناس، لا يبالون من خذلهم...». مسلم، 1: 137، (156)، وأيضًا، 3: 1523، (1920)(1921). الترمذي، 4: 485، (2192). أبو داود، 3: 4، (2484)، ابن ماجه، 1: 5، (7). 202أ، 202ب

85. «لا نعلم شيئًا خيرًا من ألف مثله إلا الرجل المؤمن». المعجم الصغير للطبراني، ص147. وجاء في المقاصد الحسنة: «ليس شيء خيرًا من ألف مثله إلا الإنسان»، 353، (917). 202أ

86.	«لا يزال الله تبارك وتعالى يغرس في هذا الدين غرسًا، يستعملهم فيه بطاعته...». ابن ماجه، 1: 5، (8). مسند أحمد، 29: 325، (17787).	202أ
87.	«لا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به...». انظر الحديث: 78.	174ب
88.	«لمّا أغرق الله عز وجل فرعون قال: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾، قال لي جبريل: يا محمد لو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر...». انظر أعلاه: الحديث رقم: 30.	126أ
89.	«لمّا خرج آخر أصحاب موسى ودخل آخر أصحاب فرعون أوحى الله إلى البحر أن انطبق عليهم، فخرجت أصبع فرعون...». انظر الحديث رقم: 30 .	125ب
90.	«لمّا قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده موضوع على العرش: إنّ رحمتي تغلب غضبي». وفي لفظ مسلم: «لمّا خلق الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إنّ رحمتي غلبت غضبي». البخاري، 3: 1167، (3022)، وأيضًا، 6: 2713، (7015). مسلم، 4: 2107، (2751).	98أ، 103أ
91.	«لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي». البخاري، 6: 2642، (6802). مسلم، 2: 870، (1211).	69أ، 69ب
92.	«لو أصبح فيكم موسى ثم اتّبعتموه وتركتموني لضللتم،...». مسند أحمد، 25: 198، (15864)، 30: 280، (18335).	51أ
93.	«لو أطعته لأطاعك». ورد في المستدرك: «إن أطعت الله ليطيعنّك»، 1: 727.	194أ
94.	«لو تعلمون قدر رحمة الله لاتكلتم». ذكره ابن أبي الدنيا في كتاب حسن الظن بالله، 47، (63). وأورده الألباني في السلسلة الصحيحة، 5: 200، (2167).	201أ
95.	«لو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر فأدسّه في فيّ فرعون مخافة أن تدركه...». انظر أعلاه: الحديث رقم: 30.	126أ
96.	«لو قال فرعون قرّة عين لي ولك لكان لهما جميعًا». السيوطي، الدر المنثور، 11، 430. وفي تفسير الطبري، 18: 163.	116أ، 203أ
97.	«لو كان موسى حيًا ما وسعه إلا أن يتّبعني». مسند أحمد، 23: 349، (15156). مصنف ابن أبي شيبة، 8: 575، (26828).	48ب، ب49

98. «لولاك لما خلقت الأفلاك ولا الجنة ولا النار». ذكره الألباني في السلسلة الضعيفة، 1: 450، (282). 27أ

99. «لو نزل عذاب من السماء لم ينجُ منه إلّا عمر». ورد في الدر المنثور للسيوطي: «لو نزل العذاب ما أفلت إلا عمر»، 7: 203. 68ب

100. «ليس شيء خيرًا من ألف مثله إلا الإنسان». انظر الحديث رقم: 85. 202أ

101. «ما أحب أنّ لي الدنيا وما فيها بهذه الآية: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾...». انظر الحديث رقم: 11. 201ب

102. «ما أحب أن يكون لي الدنيا وما فيها بها». انظر الحديث رقم: 11. 129أ

103. «ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه، فوالله إني لأعلمهم بالله عز وجل وأشدهم له خشية». البخاري، 5: 2263، (5750). 63ب

104. «ما خلق الله تبارك وتعالى من شيء إلّا وخلق ما يغلبه، وخلق رحمته تغلب غضبه». المستدرك على الصحيحين، 4: 277، (6633). 201ب

105. «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن». أبو داود، 4: 319، (5057). السنن الكبرى للنسائي، 9: 10، (9756). 14ب

106. «ما من شيء أكرم على الله تعالى يوم القيامة من ابن آدم، قيل: يا رسول الله: ولا الملائكة؟ قال: ولا الملائكة...». البيهقي، شعب الإيمان، 1: 174، (153). ابن كثير، التفسير، 5: 98، وقال بعده: وهذا حديث غريب جدًّا. 202أ

107. «مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى دارًا فأكمل بناه إلا موضع لبنة، فأنا تلك اللبنة...». البخاري، 3: 1300، (3341)، (3342). مسلم، 4: 1790، (2286). 47أ

108. «مرضت فلم تعدني، وجعت فلم تطعمني، وعطشت فلم تسقني». مسلم، 4: 1990، (2569). ابن حبان، 1: 503، (269). وذكره البخاري في الأدب المفرد، 178، (517). 174ب

109. «من تقرّب إليّ شبرًا تقربت إليه ذراعًا، ومن تقرّب إليّ ذراعًا تقربت إليه باعًا، و...». البخاري، 6: 2694، (6970). مسلم، 4: 2061، (2675). 174ب

110. «من حافظ عليها، أي: على الصلاة، كانت له نورًا وبرهانًا ونجاة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها...». ابن حبان، 4: 329، (1467). مسند أحمد، 11: 141، (6576). 130أ

111. «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم». مسند أحمد، 12: 385، (7422). مصنف ابن أبي شيبة، 10: 96، (29971). 133ب، 134أ

112. «من عادى لي وليًا فقد استحلّ مُحاربتي». انظر الحديث: 64. 202ب، 203أ

113. «من عرف نفسه فقد عرف ربه». المقاصد الحسنة، 419، (1149). وانظر: السيوطي، الحاوي للفتاوي، القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه، 1: 68. 174أ

114. «من كان مواصلًا فليواصل حتى السحر». البخاري، 2: 693، (1862). أبو داود، 2: 307، (2361). مسند أحمد، 17: 108، (11055). 186أ

115. «من وعده الله على عمل ثوابًا فهو منجز له، ومن أوعده على عمل عقابًا فهو بالخيار». كتاب السنة لابن ابي عاصم، 2: 466، (960). وأورده الألباني في السلسلة الصحيحة وذكر أنه حسن، 5: 595، (2463). 102ب

116. «المؤمن أكرم على الله من بعض ملائكته». ابن ماجه، 2: 1301، (3947). وفي المعجم الأوسط للطبراني بصيغة: «قال الله: عبدي المؤمن أحبّ إليّ من بعض ملائكتي»، 6: 367، (6634). 202أ

117. «نحن أولى بالشك من إبراهيم». ورد في الصحيحين بصيغة: «نحن أحقّ بالشك من إبراهيم»، البخاري، 3: 1233، (3192). مسلم، 1: 133، (151). 69أ

118. «نعم إذا كثر الخبث». البخاري، 3: 1221، (3168). مسلم، 4: 2207، (2880). 118ب

119. «نعم، قوم يجيئون بعدي، يؤمنون بي ولم يروني». الدارمي، 3: 1803، (2786). مسند أحمد، 28: 181، (16976). 202ب

120. «هذه يد الله». النسائي، السنن الصغرى، 6: 186، (3635). ذكره الألباني في صحيح سنن النسائي، 2: 543، (3611). 190أ

121. «وإن زنى وإن سرق». البخاري، 1: 417، (1180). مسلم، 1: 94، (94). 129أ

122.	«وأمّا الجنة فيُنشئ لها خلقًا آخرين». البخاري، 4: 1836، (4569). مسلم، 4: 2186، (2846).	98أ
123.	«وكم ذاكر لله في ملأ أنا فيهم». ورد في الحديث القدسي: «وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم». البخاري، 6: 2674، (6970). مسلم، 4: 2061، (2645).	135ب
124.	«وأنّه يقفو أثري ولا يُخطئ». لم أجده.	54أ، 57أ
125.	«والذي نفسي بيده ليأتين على جهنم زمان تصفق الريح أبوابها، وينبت في قعرها الجرجير». ذكره القرطبي في التذكرة، ص 926. وذكره ابن تيمية في الردّ على من قال بفناء الجنة والنار، ص 67.	92أ
126.	«وسعني قلب عبدي المؤمن». ذكره أحمد بن حنبل في الزهد، ص 103. وأورده الألباني في الضعيفة، 11: 176، (5103).	196أ
127.	«والذي نفسي بيده ليدخلنّ الله الجنة الفاجر في دينه، الأحمق في معيشته، والذي نفسي بيده ليدخلنّ الجنة الذي قد محشته النار بذنبه،...». المعجم الأوسط للطبراني، 5: 250، (5227). وفي الكبير، 3: 186، (3022).	201ب، 202أ
128.	«يا ربنا خلقتنا وخلقت بني آدم، فجعلتهم يأكلون الطعام، ويشربون الشراب، ويلبسون الثياب، ويأتون النساء، ويركبون الدواب...». الطبراني، مسند الشاميين، 1: 289، (521). السُّنة لعبدالله بن أحمد بن حنبل، 2: 469، (1065).	202أ
129.	«يا معشر المسلمين إياكم والزنا فإنّ فيه ستّ خصال، ثلاث في الدنيا وثلاث في الآخرة». ذكره البيهقي في شعب الإيمان، 4: 379، (5457) وقال: إن إسناده ضعيف. وذكره العجلوني في كشف الخفا، 1: 501، (1427)، وذكر أيضًا أنّ إسناده ضعيف.	103ب
130.	«يحمل هذا العلم من كل خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين وزيغ المُبطلين». الطبراني، مسند الشاميين، 1: 344، (599). وانظر طرق الحديث في: مفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية، ص463.	55ب
131.	«يقول الله تعالى للنار: ﴿هَلِ ٱمۡتَلَأۡتِ﴾ فتقول: ﴿هَلۡ مِن مَّزِيدٖ﴾، حتى يضع الجبار قدمه فيها». انظر أعلاه: الحديث رقم 83.	174ب
132.	«ينزل ربنا إلى السماء الدنيا». البخاري، 1: 386، (1094). مسلم، 1: 521، (758).	174ب

المصادر المستخدمة في تخريج الأحاديث النبوية

1. ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبدالله بن محمد، حسن الظن بالله، تحقيق عبد الحميد شانوحة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1993.
2. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمد، المصنف، تحقيق حمد بن عبد الله الجمعة ومحمد بن إبراهيم اللحيدان، مكتبة الرشد، السعودية، 2004.
3. ابن الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تحقيق محمد ابن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، الكويت، د.ت.
4. ابن بلبان الفارسي، علاء الدين، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.
5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على من قال بفناء الجنة والنار، تحقيق محمد بن عبدالله السمهري، دار بلنسية، الرياض، 1995.
6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، عبد الرحمٰن ابن محمد بن قاسم وابنه محمد، طبع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، 2004.
7. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد ابن إسماعيل البخاري، تحقيق، عبدالقادر شيبه الحمد، الرياض، 2001.
8. ابن حنبل، أحمد، الزهد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
9. ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999.
10. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر العمروي، دار الفكر، بيروت، 1995.
11. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق عبد الرحمن من حسن بن قائد، دار عالم الفوائد، مكة، 2011.
12. ابن كثير الدمشقي، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الرياض، ط2، 1999.
13. الألباني، محمد ناصر، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، 2002.
14. الألباني، محمد ناصر، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف، الرياض، 1992.
15. الألباني، محمد ناصر، صحيح سنن النسائي، دار المعارف، الرياض، 1998.
16. الألباني، محمد ناصر، ضعيف الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف، الرياض، 2000.
17. الألباني، محمد ناصر، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1988.

18. البخاري، محمد بن إسماعيل، **الأدب المفرد الجامع للآداب النبوية**، تخريج وتعليق محمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق، السعودية، ط2، 2000.

19. البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط5، 1993.

20. الترمذي، محمد بن عيسى، **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1977.

21. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها**، تحقيق بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.

22. الرازي المعروف بابن الحطاب، أبو عبدالله محمد بن أحمد، **مشيخة الرازي**، تعليق حاتم بن عارف العوني، دار الهجرة، الرياض، 1994.

23. السبكي، عبد الوهاب، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.

24. السجستاني الأزدي، أبو داود سليمان، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.

25. السجستاني، أبو بكر ابن أبي داود، **البعث والنشور الحياة بعد الموت**، حققه وعلق عليه الحويني السلفي، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د.ت.

26. السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تحقيق عبد الله محمد الصديق، دار الكتب العلمية، بيروت، 1979.

27. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمٰن، **الحاوي للفتاوي**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.

28. السيوطي، جلال الدين، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي، هجر للبحوث والدراسات، القاهرة، 2003.

29. السيوطي، جلال الدين، **جامع الأحاديث الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير**، جمع وترتيب عباس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد، دار الفكر، بيروت، 1994.

30. الشيباني، أبو عاصم الضحاك بن مخلد، كتاب **السنة ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة** لناصر الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980.

31. الشيباني، عبد الله بن أحمد بن حنبل، **السنة**، تحقيق محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن القيم، الدمام، السعودية، 1986.

32. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الصغير للطبراني**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.

33. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د. ت.

34. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، مسند الشاميين، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996.

35. الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان من تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله ابن عبد المحسن التركي، هجر للبحوث والدراسات، القاهرة، 2001.

36. العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفا ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق يوسف بن محمود الحاج أحمد، مكتبة العلم الحديث، د.ت، د.م.

37. الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، مطبعة ومكتبة كرياطه فوترا، سمارغ، أندونيسيا، د.ت.

38. اللالكائي، أبو القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور الطبري، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم، تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، ط4، 1995.

39. المقدسي، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر، بيروت، ط4، 2001.

40. المقدسي، مرعي بن يوسف، الفوائد الموضوعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق محمد لطفي الصبّاغ، دار الورّاق، السعودية، 1989.

41. المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت، 1972.

42. الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي التميمي، مسند أبي يعلى التميمي، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط2، 1989.

43. النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى للنسائي، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001.

44. النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي المجتبى (الصغرى)، تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، 2012.

45. النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1955.

46. النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002.

فهرس الشـعر

ز

مَرَاتِبُ النَّــارِ بالأَعْمَالِ تَمْتَازُ	إنحازُ	البسيط	ابن عربي	9	75أ

ص

قالُوا اقْتَرِحْ شَيْئًا نُجِدْ لَكَ طَبْخَهُ	قَميصَا	الكامل	أحمد بن محمد الأنطاكي المعروف بأبي الرقَعْمق	1	194أ

ع

النارُ نارانِ: نَارٌ كُلُّها لَهَبٌ	تَلْتَمِعْ	البسيط	ابن عربي	2	76ب
إذا كَانَ دَمْعُ العَيْنِ يَجْرِي صَبَابَةً[1]	مُضَيَّعُ	الطويل	؟	1	35ب
إذَا وَعَدَ السَّرَّاءَ أَنْجَزَ وَعْدَهُ	مَانِعُه	الطويل	السري الموصلي	1	102أ

ف

ألا بأبي من كان ملكًا وسيدًا	واقفُ	الطويل	ابن عربي	5	49ب

ق

فلا تعملْ فلا تشقى	حقا	الهزج	ابن عربي	3	82ب
فلا تَنْظُرْ إلى الحَقِّ	الخَلْقِ	الهزج	ابن عربي	3	173ب، 179ب
كُلُّ مَنْ يَعْلَمُ هذا	الطَّرِيقَهْ	مجزوء الرمل	ابن عربي	1	173ب
إنَّما الكَوْنُ خِيَالٌ	الحقيقهْ	مجزوء الرمل	ابن عربي	2	152ب، 173أ

ح

أنا خَتْمُ الولايةِ دُونَ شَكٍّ	الشَيْخِ	الوافر	ابن عربي	1	46ب، 67ب

ل

تعرض قوم للغرام فأعرضوا	احتلوا	الطويل	ابن الفارض	4	26أ
نِهَايَةُ إقْدَامِ العُقُولِ عِقَالُ	ضَلالُ	الطويل	فخر الدين الرازي	5	10ب-11أ

---

(1) ورد هذا البيت بصيغة أخرى:

لئن كان هذا الدمع يجري صبابة ... على غير ليلى فهو دمع مضيعُ

والبيت للشاعر ابن البديري كما في المستطرف، 1/ 40، ط المشهد الحسيني بمصر 1385 هـ وفي مرآة الجنان، 4/ 140، ط دار الكتب العلمية من غير عزو. وكذا مع ثلاثة أبيات أخرى في رسالة الطيف، لبهاء الدين الإربلي، ص23.

ن

تركنا البحار الزاخرات وراءنا	نوحها	الطويل	الحرالي التجيبي ذكرها الغبريني في عنوان الدراية	1	9ب
قيل إن الإله ذو ولد	كنّا	المنسرح	الشافعي؟	2	26ب
قسمهم أن يجهلوا حق من	العالمين	السريع	ابن عربي	4	166أ
يُرى كله نورًا إذا جاء أو ولّى	الأخرى	الطويل	من قصيدة للحاج أحمد أبو الحسن نشرها موقع الدكتور محمود صبيح[1]	1	60أ
فتاةٌ مِنْ دُنْخٍ وتيمٍ لفرسان	إنسان	الطويل	ابن عربي	4	72ب
يا كعبةً طاف بها المرسلونْ	المكرمونْ	السريع	ابن عربي	6	131أ
وما عليّ إذا ما قلتُ مُعتقدي	عُدوانا	البسيط	الفيروزآبادي	3	13أ-13ب
فلم يبق إلا صادقُ الوجد وحده	تعاني	الطويل	ابن عربي	4	73أ

هـ

سائلي عن عقيدتي	طه	مجزوء الخفيف	ابن عربي	2	16أ
شغل المحبُّ عن الهواء بسرّه	سحْره	الكامل	ابن عربي	3	19ب
فيحمدني وأحمده	وأعبده	مجزوء الوافر	ابن عربي	1	193ب
فالنارُ منك وبالأغصان توقدها	تُطفيها	البسيط	ابن عربي؟	4	83أ

ي

إذا ضاقتْ بك الأيامُ ذرعًا	الحاتمي	الوافر		2	3ب

(1) من قصيدة رباعية في مدح النبي عليه الصلاة والسلام للحاج أحمد أبو الحسن نشرها موقع الدكتور محمود صبيح وتمام الرباعية

وأكمل رسل الله شرعًا وشرعة ... وأمته الغراء أفضل أمة

لأجمل خلق الله خلقًا وخلقة ... يرى كله نورًا إذا جاء أو ولى

ولعله صدر الرباعية الشطر الأخير

فهرس المصطلحات والفرق

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

المصادر والمراجع[1]

المصادر والمراجع العربية:

1. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عيون، دمشق، دار البيان، ط3، 1990.

2. الأنصاري، عبد الرحمٰن، تحفة المحبين والأصحاب في معرفة ما للمدنيين من الأنساب، تحقيق محمد العروسي المطوي، تونس، المكتبة العتيقة، 1970.

3. البَرْزَنْجي، محمد بن رسول، سداد الدين وسداد الدين في إثبات النجاة والدرجات للوالدين، تحقيق السيد عباس أحمد صقر الحسيني وحسين محمد علي شكري، بيروت، دار الكتب العلمية، 2006.

4. ـــــــ، القول المختار في حديث تحاجّت الجنة والنار، تحقيق العربي الدائز الفرياطي، دار البشائر الإسلامية، 2003.

5. ـــــــ، النواقض للروافض، تحقيق محمد هداية نور وحيد، رسالة دكتوراه غير منشورة، السعودية، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، 1992.

6. البغدادي، إسماعيل باشا الباباني، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، تحقيق شرف الدين يالتقايا، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

7. ـــــــ، هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إستنبول، 1951.

8. البوروسي (البورسوي)، إسماعيل حقي، تمام الفيض في الرجال، تحقيق رمضان موصلي وعلي ناملي، دمشق، دار نينوى، 2011.

9. البيضاوي، عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمٰن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

10. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمٰن عميرة، بيروت، عالم الكتب، ط1، 1989.

11. ابن تيمية، أحمد، الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهري، الرياض، دار بلنسية، 1995.

(1) المصادر والمراجع مرتبة أبجديًا مع عدم اعتبار: أبو، ابن، وال التعريف.

12. الجابي، بسام عبدالوهاب، اصطلاحات الشيخ محيي الدين ابن عربي، معجم اصطلاحات الصوفية، لبنان، دار الإمام مسلم، 1990.

13. الجامي، عبد الرحمٰن، الدرة الفاخرة، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وأحمد عبده عوض، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2002.

14. ـــــــ، رسالة في الوجود، تحقيق نقولا هير، في:

Morewedge, Parviz. *Islamic philosophical theology* (albany: State University of New York Press, 1979).

15. ـــــــ، شرح فصوص الحكم، بهامش شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص لعبد الغني النابلسي، طبع بعناية محمد جلال الدين بن محمد سعيد الأسكوبي وعثمان نور الدين أفندي بن إسماعيل حقي المناسترلي، مطبعة الزمان أمام سراي منصور باشا، 1304هـ.

16. ـــــــ، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تحقيق وليم تشيتيك، طهران، 1977.

17. حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله الشهير بكاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق شرف الدين يالتقايا، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

18. الحسيني، عبد الحي بن فخر الدين، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بنزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، بيروت، دار ابن حزم، 1999.

19. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل، بيروت، دار الفكر، د.ت.

20. السكندري، ابن عطاء الله، لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، ط2، د.ت.

21. السهروردي، شهاب الدين يحيى، حكمة الإشراق، في مجموعة دوم مصنفات، تحقيق: هنري كوربان، طهران، 1952.

22. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960.

23. ـــــــ، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق آية الله حسن زادة الآملي، طباعة مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي "مركز إنتشارات"، 1418هـ

24. ـــــــ، التعليقات، تحقيق وتقديم سيد حسين موسويان، طهران، مؤسسة پژوهشى حكمه وفلسفه إيران، 2013.

25. ـــــــ، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط3، د.ت.

26. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1426هـ.

27. شيخ مكي، أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين بن عبدالله، الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن عربي، تحقيق: نجيب مايل هروي، طهران، انتشارات مولى، 1985. باللغة الفارسية.

28. الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات بهامش الإشارات والتنبيهات بتحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1968.

29. العاصمي، عبدالمالك، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، 1380 [1960-61].

30. العجلوني، إسماعيل بن محمد، حلية أهل الفضل والكمال باتصال الأسانيد بكمل الرجال، تحقيق محمد إبراهيم الحسين، الأردن، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر، 2009.

31. العجيمي، حسن، زوايا التصوف والصوفية المسمى خبايا الزوايا، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2009.

32. ابن عربي، محيي الدين، الدرة الفاخرة فيمن انتفعت به في طريق الآخرة، تحقيق: محمد أديب الجادر، عمان، الأردن، دار الفتح للدراسات والنشر، ط1، 2006.

33. ــــــــ، الإسفار عن نتائج الأسفار، حققه وترجمه إلى الفرنسية: دينيس غريل:
Ibn al-`Arabī, Muhammad ibn `Alī Muhyī al-Dīn, Éd. Denis Gril, *Le dévoilement des effets du voyage* = الإسفار عن نتائج الأسفار Éd. de l'Éclat, Paris, 1994.

34. ــــــــ، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، بيروت، دار صادر، 1988.

35. ــــــــ، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، في رسائل ابن عربي (4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، 2004، ص98.

36. ــــــــ، الفتوحات المكية، القاهرة، بولاق، 1911.

37. ــــــــ، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1946.

38. ــــــــ، كتاب المعرفة، تحقيق سعيد عبدالفتاح، ضمن رسائل ابن عربي، ج4، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2004. وسبق نشره في دار المتني باريس-بيروت، 1993.

39. ــــــــ، نسب الخرقة، تحقيق كلود عدّاس، مراكش، المغرب، دار القبة الزرقاء، ط1، 2000.

40. ابن عساكر، علي بن الحسن، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، دمشق، 1347.

41. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، 1379.

42. العياشي، عبد الله بن محمد، الرحلة العياشية 1661-1663م، تحقيق سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، أبو ظبي، دار السويدي، 2006.

43. غراب، محمود، شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس، دمشق، مطبعة زيد بن ثابت، 1985.

44. الغزالي، أبو حامد محمد الطوسي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1961.

45. ـــــــ، إحياء علوم الدين، أندونيسيا، مكتبة ومطبعة "كرياطة فوترا" سماراغ، د.ت.

46. ـــــــ، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.

47. ـــــــ، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، بيرت، دار الأندلس، ط7، 1967.

48. الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، فصوص الحكمة، تحقيق علي أوجبي، سلسلة انتشارات، طهران، 2003.

49. فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.

50. ـــــــ، تفسير فخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، 1981.

51. القارئ البغدادي، إبراهيم بن عبد الله، الدر الثمين في مناقب ابن عربي، تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت، مؤسسة التراث العربي، 1959.

52. القاري، علي بن سلطان، الرد على القائلين بوحدة الوجود، تحقيق علي رضا بن عبد الله ابن علي رضا، دمشق، دار المأمون للتراث، 1995.

53. القونوي، أبو المعالي صدر الدين، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1969.

54. ـــــــ، كتاب الفكوك أو أسرار فصوص الحكم، مقدمة وتصحيح وترجمة: محمد خواجوي، إيران، انتشارات مولى، 1413هـ.

55. قيصري الرومي، محمد داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق سيد جلال الدين أشتياني، طهران، 1375.

56. ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق عبد اللطيف آل محمد الفاعور، دار الفكر، 1987.

57. الكوراني، إبراهيم بن حسن الشهرزوري، إتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي، تحقيق وترجمة إلى اللغة المالاوية أومان فتح الرحمن،

Ibrāhīm al-Kūrānī, *Itḥāf al-Dhakī: Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara*, ed. Oman Fathurahman, PT Mizan Publika: 2012.

58. ـــــــ، مطلع الجود بتحقيق التنزيه في وحدة الوجود، رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2007.

59. المالح، محمد رياض، الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي سلطان العارفين وإمام المحبين وبقية المجتهدين، أبو ظبي، المجمع الثقافي، 2007.
60. المرادي، أبو الفضل محمد خليل، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ت. [مصورة عن نسخة بولاق، 1301].
61. مصطفى الحموي، فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر، تحقيق عبد الله محمد الكندري، بيروت، دار النوادر، 2011.
62. المقري التلمساني، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1988.
63. النابلسي، عبد الغني، الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق بكري علاء الدين، دمشق، المعهد الفرنسي 1995.

المخطوطات:

1. برلين we 1753، فاضحة الملحدين، علاء الدين البخاري.
2. برلين 2849، القول المنبي في أحوال ابن عربي، السخاوي.
3. توبكابي 1549، عين الحياة في معرفة الذات والصفات والأفعال، الشيخ المكي.
4. توبكابي 1575، عجالة الوقت، الشيخ المكي.
5. جامعة الإمام سعود بالرياض برقم 1109، الجاذب الغيبي، البَرْزَنْجي.
6. راغب باشا 654، الجاذب الغيبي، البَرْزَنْجي.
7. شستربيتي Ar 4878، القول المنبي في أحوال ابن عربي، السخاوي.
8. عارف حكمت 230/ 240، المدينة المنورة، السعودية، قصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل، الكوراني، ملا إبراهيم الكوراني.
9. Kilic Ali Paša 186، الإشاعة لأشراط الساعة، البَرْزَنْجي.
10. HUDAIEFENDI381، إبراهيم الكوراني، حاشية الكوراني على الدرة الفاخرة.
11. FAZILAHMEDPS800، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، حاشية السيد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد.

المراجع الأجنبية:

1. Bursali, Mehmet Tahir. *Terceme-i ḥāl va fezāil-i Shaykh-i Ekber Muḥyiddin Ibn 'Arabī (Tarjamat Ḥāl wa-Faḍā'il al-Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī)*, Istanbul: Dār Sa'ādāt, 1329 h.
2. Corbin, Henry. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Entrelacs, Paris 2006.
3. Friedmann, Yohanan. *Shaykh Aḥmad Sirhindī, an Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity*, Doctoral thesis McGill University, 1966.

4. Knysh, Alexander. *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition*, Albany, State University of New York Press, 1999.

5. Makkī, Muḥammad b. Muẓaffar al-Dīn Muḥammad, and Mīrzā-zāde Aḥmed Neylī. *Ibn Arabī müdafaasi*, Fatih, İstanbul, Gelenek, 2004.

6. Morewedge, Parviz. *Islamic Philosophical Theology* (Albany: State University of New York Press, 1979).

7. Pagani, Samuela, *Il rinnovamento mistico dell'Islam: un commento di Abd al-Gani al-Nabulusi a Ahmad Sirhindi* (Napoli: Università degli studi di Napoli L'Orientale, 2003).

8. Rizvi, Sayyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publisher, 1992.

9. Yahya, Osman. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī;* étude critique, Damas, Institut Français de Damas, 1964.

الفهرس العام

الجاذِبُ الغَيبِي إلى الجانِبِ الغَرْبِيّ
في حَلِّ مُشْكِلاتِ الشَّيخِ مُحيي الدِّينِ ابنِ العَرَبِيّ
تأليف محمد بن رسول البَرْزَنْجي الحسيني 1040-1103هـ/ 1630-1691م

الجاذِبُ الغَيْبيّ إلى الجانبِ الغَرْبيّ

في حَلِّ مُشْكِلاتِ الشَّيخِ مُحيي الدِّينِ ابنِ العَرَبيّ

تبدأُ قصَّةُ كتابِنا هذا بطلَبِ السُّلطانِ سليم الأوَّل (ت. 926هـ/1520م)، حينَ كانَ في القاهرَة، من الشَّيخ أبي الفتح الكازروني المكِّيّ (ت. في نَحو عام 926هـ/1520م) أن يكتُبَ أجوبةً عمّا اعتُرِضَ به على الشَّيخ ابنِ العربيّ. فجمعَ المكِّيُّ مُعظمَ ما وَجَدَهُ من اعتراضات على ابن العربيّ من زمانِ الشَّيخ الأكبرِ إلى القرنِ العاشر الهجريّ، ورتَّبَها في أربعة وعشرينَ اعتراضاً، وأجابَ عنها إجابات شاملة في رسالة باللُّغةِ الفارسيَّة سمّاها الجانب الغَربيّ في حَلِّ مُشكِلاتِ الشَّيخِ مُحيي الدِّينِ ابنِ العَربيّ.

وبعدَ نحو قرن ونصف القرنِ على تأليف الكتاب، طلبَ بعضُ المهتمِّينَ بفكر ابنِ العربيِّ في المدينة المنوَّرة من محمَّد بنِ رسول البرزنجيّ (ت. 1103هـ/1691م) أن يُترجِمَ الكتابَ إلى العربيَّة. فترجَمَ البرزنجيُّ الكتابَ وتوسَّعَ في الشَّرحِ والتَّفصيل والاقتباسات حتّى غدا الكتابُ دائرةَ معارفَ فكريَّةً تناقشُ معظمَ المسائل الصُّوفيَّة والفقهيَّة والكلاميَّة والفلسفيَّة التي تتعلَّقُ بفكرِ ابن العربيّ، استناداً إلى القرآنِ والسُّنَّة مباشرةً، وسمّاهُ الجاذِب الغَيبيّ إلى الجانِبِ الغَربيّ في حَلِّ مُشكِلاتِ الشَّيخِ مُحيي الدِّينِ ابنِ العَرَبيّ.

وهو كتابٌ شاملٌ يَجمعُ بينَ الفكرَينِ الفلسفيِّ والصُّوفيِّ في نَسَق مُتَّسِق، أثَّر فيه في الشَّيخ المكِّيِّ أستاذُهُ الشّارحُ الأكبريُّ عبدُ الرَّحمنِ الجامي، وتابعَ المنحى نفسَهُ البرزنجيُّ ذو التَّكوينِ الفكريِّ الفلسفيِّ على يدِ أستاذِهِ إبراهيمَ الكورانيّ، والتَّكوينِ الصُّوفيِّ الأكبريّ على يدِ أستاذِهِ صفيِّ الدِّينِ القُشاشيّ.

فهذا الكتابُ المحقَّقُ مصدرٌ أساسيٌّ للفكرِ الأكبريِّ وتطوُّرِهِ اللاحق، ودائرَةُ معارفَ فكريَّةٌ شاملةٌ تُناقشُ معظمَ المسائلِ الفلسفيَّةِ والكلاميَّةِ في الفكرِ الإسلاميِّ، ولا سيَّما في مرحلتِها المتأخِّرةِ بعدَ الغزاليِّ وفخرِ الدِّينِ الرّازيّ.

موضوع الكتاب التصوُّف

ISBN 978-9959-29-694-8



دار الكتاب الجديد
توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com